

GIUSEPPE BALLACCI

RETÓRICA Y POLÍTICA

**Antiguas enseñanzas y nuevos retos para la
teoría política**



**Tesis doctoral
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales



RETÓRICA Y POLÍTICA

**Antiguas enseñanzas y nuevos retos para la teoría
política**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Giuseppe Ballacci

BAJO LA DIRECCIÓN DE LA DOCTORA

Elena García Guitián

Madrid, Abril de 2010

Ai miei genitori e a Raquel

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis se ha venido gestando durante un periodo bastante extenso y en varios sitios diferentes. A lo largo de este camino, he ido acumulando algunas deudas de reconocimiento que ahora quiero saldar, al menos parcialmente y sin ninguna (mala) retórica.

Antes de todo, mi recuerdo es para mi primer director de tesis, el Profesor Rafael del Águila, quien desgraciadamente no ha podido ver terminado este trabajo. Para él, mi más sentido agradecimiento. Primero, por haber sido el principal responsable - con sus lecciones y seminarios a los cuales tuve el placer de asistir - de que se despertara en mí la pasión por la teoría política; y, segundo, por la libertad que me ha dejado en estos años, tanto física, para viajar y profundizar mi preparación, como intelectual, para poder seguir mis intereses teóricos, sin que esto significase nunca un descuido o un abandono. Al revés, su actitud hacia mí ha sido la de un acompañante que se mantiene a una cierta distancia, confiando en la capacidad de juicio del otro, pero pronto a intervenir cada vez que fuera necesario.

En segundo lugar, quería agradecer también a quien le ha sustituido, la Profesora Elena García: antes que nada, por haber creído en mí y en mi trabajo aceptando dirigirme, y, segundo, por haberse mostrado siempre disponible y atenta, a pesar de la enorme dificultad que supone compatibilizar sus nuevas responsabilidades laborales, con los compromisos que implica la dirección de una tesis.

Asimismo, quisiera agradecer también a todos los miembros del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UAM al cual pertenezco por contribuir con su actividad a crear un ambiente de trabajo, no solamente estimulante desde el punto de vista académico, sino también ameno e incluso entretenido. En particular, no puedo dejar de mencionar al Profesor Francisco Peñas, a través de quien tuve la oportunidad de comenzar a pensar sobre el sentido de la política más allá de las fronteras estatales, y, sobre todo, de

quien guardaré siempre un buen recuerdo por su generosidad a nivel personal; y en mi área, al Profesor Fernando Vallespín, a quien agradezco su compromiso para consolidar una línea de investigación en teoría política en nuestro departamento y en general en España, y también por haberme ayudado en todas las ocasiones en que lo he requerido. Aprovecho también para hacer una mención particular a mis compañeros becarios: Valeria, Máriam, Mikel, Alberto, Gema, Ángela, Elsa, María, Sergio, José Luis, Alina (quien ha corregido las partes en castellano de este trabajo; tarea en la cual ha participado también mi amigo Rodrigo, a quien también agradezco) y todos los demás, que han contribuido sustancialmente a aquella ‘amenidad’ y ‘entretenibilidad’ de la cual hablaba (sin nada quitar, por supuesto, al aspecto más estrictamente académico).

Un capítulo aparte merecen el Profesor Javier Roiz y el grupo de investigadores que se ha formado alrededor de él en el Departamento de Ciencia Política y de la Administración II de la Universidad Complutense de Madrid. Sin lugar a dudas, este trabajo no hubiera sido el mismo si no hubiera tenido la oportunidad de participar en los seminarios que él organiza y dirige, donde he entrado en contacto con muchas de las cuestiones que trato en esta tesis. Mi deuda hacia el Profesor Roiz es grande, no sólo desde el punto de vista teórico, sino también a nivel personal por su disponibilidad para escuchar mis preocupaciones intelectuales (así como las más mundanas). Pero también quisiera agradecer a aquellos compañeros que encontré en estos seminarios, y en particular a Víctor Alonso y Laura Adrián, con los cuales he tenido innumerables y enriquecedoras conversaciones sobre política, retórica y temas afines, que seguramente habrán quedado, de una manera u otra, plasmadas en mi trabajo.

Asimismo, mis agradecimientos y gratitud se dirigen a las instituciones que me han acogido durante estos años en mis estancias de investigación, y particularmente al *Department of Political Science* y al *Department of Philosophy* de la *New School for Social Research* de Nueva York, en los cuales he tenido la suerte de permanecer durante varios meses que han sido sin duda importantes para mi formación. De esta experiencia quería destacar los cursos y seminarios del Profesor Richard Bernstein y de la Profesora Claudia Baracchi, para quienes también van mis recuerdos. Igualmente, expreso aquí mi gratitud hacia los Profesores Leonardo Rossiello, Gunnar Olsson, y José Luis Ramírez, quienes me han ayudado durante mi estancia en la *Uppsala Universitet*, y con los cuales he tenido fructuosas e interesantes conversaciones; y al

Profesor Mervyn Frost, que me ha supervisado durante mi estancia en el *King's College* de Londres.

Finalmente, un agradecimiento muy particular es para mis padres, por haberme apoyado durante todos estos años, sin mostrarse nunca demasiado escépticos (sobre todo, para mi padre que ha tenido que leerse varias veces todo el manuscrito en búsqueda de errores gramaticales y que también me ha ayudado mucho en su edición). Y otro agradecimiento muy especial es para Raquel, con quien he compartido estos últimos años y que, además de compañera, ha sido para mí lo que gente como Aristóteles, Cicerón, o Arendt llamaba ‘una amiga’. A los tres les dedico este trabajo.

Por último, no quisiera dejar de mencionar que esta tesis doctoral y las estancias de investigación en el extranjero han sido posibles gracias a la beca FPI y a los recursos financieros que me han sido concedidos por la Comunidad de Madrid (con el apoyo económico del Fondo Social Europeo).

Madrid. Abril de 2010

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	vii
ÍNDICE	xi
ADVERTENCIA	xv
INTRODUCCIÓN	1

PARTE 1

LA VOCE DELLA RETORICA NEL PASSATO

CAPITOLO 1	
PLATONE E LA CRITICA ALLA RETORICA	27
1. PREAMBOLO: L'ACCUSA DI PLATONE CONTRO LA POESIA	27
1.1 Da una cultura orale e poetica ad una prosaica, scritta e filosofica	27
1.2 L'individuo e la comunità: una prima approssimazione politica al duello tra poesia e filosofia	33
1.3 La necessità di risvegliare le coscienze: la disputa sulla <i>paideia</i>	35
La critica filosofica all'emozionalità poetica	38
La critica filosofica alla poesia mimetica	40
La critica filosofica al carattere doxastico della poesia	44
1.4 Riconquistare la via della giustizia: il nucleo politico della critica della filosofia contro la poesia	47
La filosofia come atto di rivolta contro la città corrotta	47
<i>Mythos</i> e <i>logos</i> , poesia e filosofia	50
La filosofia come discorso della verità	52
2. LA CRITICA DI PLATONE ALLA RETORICA	53
2.1 Alle origini della battaglia tra filosofia e retorica: uno scontro per la supremazia culturale	54
2.2 La paradigmatica critica filosofica di Platone alla retorica: l'accusa di sofismo	58
L'essenza della filosofia: la dialettica come discorso rivelatore	60
La negazione della filosofia: la retorica-sofistica come discorso manipolatore	63
La parziale riabilitazione della retorica (filosofica) di Platone	74
3. IN CONCLUSIONE: VERITÀ E POLITICA, FILOSOFIA E RETORICA	78
CAPITOLO 2	
ARISTOTELE E LA RIVALUTAZIONE FILOSOFICA DELLA RETORICA	87
1. INTRODUZIONE: LA RISPOSTA DI ARISTOTELE ALLA CRITICA PLATONICA	87
1.1 Recuperare l'ambito della contingenza	89
2. IL DISCORSO RETORICO: IL DISCORSO DELLA SFERA DEGLI ASSUNTI UMANI	92
2.1 Introduzione: la genericità e ubiquità della retorica come indice della sua natura politica	92
2.2 Il carattere contestuale e non specialistico del discorso retorico	98

2.3 La forma dell'argomento retorico e l'unione di <i>logos-pathos-ethos</i>	100
2.4 Ancora sulla natura politica della retorica: tra la contingenza dell'azione e la trascendenza dei fini	111
3. IN CONCLUSIONE: DIALETTICA E RETORICA	123
 CAPITOLO 3	
LA TRADIZIONE RETORICA LATINA E UMANISTICA (I): DALL'IDEALE CICERONIANO DELL'UNIONE TRA RETORICA E FILOSOFIA ALLA SCIENZA NUOVA DI VICO	
	127
1. INTRODUZIONE: LA RETORICA DEI RETORI	127
2. L'INIZIO DELLA TRADIZIONE RETORICA: ISOCRATE	130
3. L'APICE DELLA TRADIZIONE RETORICA: CICERONE, QUINTILIANO E L'UMANESIMO ITALIANO	136
3.1 Il ruolo della retorica a Roma e nell'Umanesimo italiano: una prima approssimazione	136
La grandezza della retorica a Roma e il successivo declino	136
Il recupero della retorica nell'Umanesimo	138
3.2 L'ideale dell'unione tra retorica e filosofia in Cicerone e Quintiliano	141
Il pregiudizio filosofico contro la tradizione latina e umanistica	141
Retorica e filosofia, <i>vita activa</i> e <i>vita contemplativa</i>	144
La ragione collettiva della retorica e l'unione di <i>logos-pathos-ethos</i>	153
3.3 La ripresa dell'ideale dell'unione tra retorica e filosofia nell'Umanesimo italiano	158
La rivalutazione filosofica dell'Umanesimo nella lettura di Ernesto Grassi	159
4. IL CREPUSCOLO DELLA RETORICA: PETER RAMUS E RENÉ DESCARTES	167
4.1 Le ragioni generali di un declino	167
4.2 Il razionalismo di Ramus e Descartes	168
5. L'ULTIMA TESTIMONIANZA DELLA RETORICA: LA 'NUOVA SCIENZA CIVILE' DI GIAMBATTISTA VICO	172
5.1 Introduzione: l'opera di Vico nel suo contesto	172
5.2 La <i>Scienza nuova</i> e la teoria delle origini poetiche della civilizzazione	174
5.3 La <i>Scienza nuova</i> : una nuova scienza del mondo civile dal carattere antico	180
5.4 In conclusione: l'enciclopedia retorica dei tempi moderni di Vico	200
 CAPITOLO 4	
LA TRADIZIONE RETORICA LATINA E UMANISTICA (II): LA FORMAZIONE DEL CITTADINO	
	202
1. INTRODUZIONE: ANCORA SU RETORICA, FILOSOFIA E POLITICA	202
2. LO STATUS DELLA RETORICA A ROMA	206
3. QUINTILIANO E LA FORMAZIONE DEL PERFETTO ORATORE	210
3.1 Quintiliano come retore	210
3.2 La formazione nella retorica, <i>ars bene dicendi</i>	211
Un lungo percorso formativo	213
Apprendere a significare il mondo	221
Le caratteristiche del perfetto oratore	224
Il <i>pathos</i> e la grandezza d'animo dell'oratore	230
L' <i>ornatus</i> del discorso e la relazione tra 'forma' e 'contenuto'	238
La completa coincidenza tra arte e artista: l'arte oratoria come performance	243
4. IN CONCLUSIONE: IL FORO INTERNO DEL CITTADINO E IL FORO ESTERNO DELLA COMUNITÀ	252

PARTE 2

ECHI RETORICI NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

CAPITOLO 5

LO STATUS DELLA RETORICA OGGI: L'ERMENEUTICA DI GADAMER	263
1. INTRODUZIONE: LA SITUAZIONE DELLA RETORICA OGGI	263
1.1 La situazione in generale	263
1.2 La situazione in seno alla teoria politica	267
1.3 Una premessa chiarificatrice	268
2. ANALOGIE E DIFFERENZE TRA LA ERMENEUTICA DI HANS-GEORG GADAMER E LA RETORICA	271
2.1 Preambolo: Heidegger, Gadamer e la retorica	271
2.2 La <i>praxis</i> del comprendere	274
La <i>praxis</i> del dialogo	276
2.3 Le scienze umane: Gadamer e la tradizione latina e umanistica	278
2.4 La retorica secondo Gadamer	281
2.5 Una retorica eccessivamente dialettica	292

CAPITOLO 6

RETORICA E TEORIA POLITICA CONTEMPORANEA (I): VOEGELIN E STRAUSS	311
1. INTRODUZIONE: PERCHÉ STRAUSS, VOEGELIN (E ARENDT)	311
1.1 La crisi della modernità come crisi della politica	314
2. CONTRO LA CHIUSURA IDEOLOGICA AL TRASCENDENTE	318
2.1 Eric Voegelin e la politica della trascendenza	320
La struttura aperta dell'esistente	320
La chiusura immanentista moderna	325
2.2 La filosofia politica di Leo Strauss: alla ricerca delle grandi questioni	330
Il significato originario della scienza politica e l'abbassamento di prospettiva della modernità	331
La vacuità della scienza politica positivista	344
Il nichilismo e lo storicismo	347
3. LA RIVALUTAZIONE 'SCIENTIFICA' DEL SENSO COMUNE	356
3.1 L'accesso diretto ai fenomeni politici della scienza classica secondo Strauss	356
3.2 Il senso comune secondo Voegelin	361
4. IN CONCLUSIONE: LA SENSIBILITÀ RETORICA CLASSICA DI STRAUSS E VOEGELIN	364
4.1 La retorica filosofica di Strauss	368
4.2 La retorica di Voegelin: fondamenti e linguaggio simbolico	377

CAPITOLO 7

RETORICA E TEORIA POLITICA CONTEMPORANEA (II): ARENDT	394
1. INTRODUZIONE: PERCHÉ HANNAH ARENDT IN PARTICOLARE	394
2. IL PRIMATO DELLA CONTINGENZA: DALL'ESPERIENZA AL PENSIERO	395
2.1 Il significato politico della crisi moderna: la perdita del mondo comune	395
2.2 La novità del totalitarismo come sfida per il pensiero politico	399
La polemica con Voegelin sul totalitarismo e la natura umana	404
2.3 Il carattere miracoloso dell'azione e l'unicità degli eventi storici	407
2.4 La barbarie della riflessione ideologica e quella filosofica	411
2.5 La pratica del teorico: il narratore di storie	418
3. LA RIVALUTAZIONE 'POLITICA' DELLE OPINIONI	426
3.1 Spazio pubblico, pluralità di punti di vista e giudizio politico	427

3.2 La pluralità delle opinioni e la tirannia della Verità	432
4. LA DIGNITÀ DELLA POLITICA	436
4.1 L'esempio della <i>polis</i> greca: la purezza della politica	436
4.2 La libertà dell'azione politica	440
La differenza tra significato e verità	444
L'evanescenza e la fragilità della politica	447
Ancora sulla funzione del teorico narratore di storie	449
4.3 La critica alla tradizione filosofica	452
Il carattere violento della comprensione poetica della politica: da Platone a Marx	452
La confusione tra politica e violenza, politica e governo, e l'illusione della sovranità	454
5. IN CONCLUSIONE: ARENDT, FILOSOFA DELLA POLITICA RETORICA	459
5.1 La promessa della politica tra i mali assoluti dell'impotenza e dell'onnipotenza	460
5.2 Ancora sulla questione del foro interno e del foro esterno	466
Il problema del soggettivismo	467
Il linguaggio tra il foro interno e quello esterno	474
La fenomenologia politica delle emozioni e dei sentimenti	479
Principio di identità, amicizia, verità e psicologia	482
5.3 La Arendt tra retorica e filosofia	489
CONCLUSIÓN	499
BIBLIOGRAFÍA	509

ADVERTENCIA

Todos los capítulos de esta tesis, con la excepción de la introducción y de la conclusión, están escritos en italiano. Sin embargo, hemos preferido usar las traducciones al inglés de los autores clásicos citados – Platón, Aristóteles, Isócrates, Cicerón y Quintiliano -, al tratarse de versiones de referencia y porque nos ha resultado mucho más fácil acceder a ellas en los diversos lugares donde se ha escrito este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Según la antigua y secular tradición de la retórica, uno de los momentos más importantes en la composición de un discurso era el llamado momento de la *inventio*, es decir, el descubrimiento ingenioso y creativo de las premisas con las cuales construir el propio argumento. Algo que tenía que cumplirse recorriendo todos los ‘lugares’ (*loci*) relativos a aquella particular cuestión, es decir, todas las opiniones más autorizadas y consolidadas sobre la misma, para encontrar las más idóneas para la ocasión. Para esta búsqueda se hacía necesaria una sutil capacidad ingeniosa (*ingenio*) para saber descubrir analogías y similitudes significativas entre cuestiones, aparentemente diferentes, pero más en profundidad próximas; sin embargo ésta tenía que ser complementada siempre por una lúcida capacidad de juicio (*iudicium*) para juzgar sobre la pertinencia y coherencia de las ideas elegidas, siendo el objetivo final proponer argumentos a la vez plausibles y originales¹. El primer aspecto era conocido dentro del arte de la oratoria como *ars topica* (del griego *topoi*, esto es, lugares, o en latín *loci*), mientras que el segundo – que se ocupaba de la fase del juicio – como *ars critica*. Para el gran filósofo humanista y uno de los autores canónicos de la tradición de la retórica, Giambattista Vico, ambas artes tenían que ser ejercidas siempre juntas pues sin la presencia de una, la otra hubiera quedado coja, ya que la *topica* “ritruova e ammassa” y la *critica* “divide e rimuove”². Sin embargo la *topica* tenía para el pensador napolitano una cierta precedencia, ya que representaba una especie de primera operación de la mente. Ella era para Vico:

¹ Véase por ejemplo: Cicero, "De Inventione", en *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, Hubbell (ed. y trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1949, I.7. Cicero, "Topica", en *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, 6 y ss. Quintilian, *Institutio Oratoria*, H. E. Butler (trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1920-22, III.3.5-7. Vico, G., "Dell'antichissima sapienza italica", en Nicolini (ed.), *Opere*, Riccardo Ricciardi, Milán y Nápoles, 1953, pp. 294, 303.

² Vico, G., "Seconda Risposta", en *Opere*, p. 358.

“un'arte di ben regolare la prima operazione della nostra mente, insegnando i luoghi che si devono scorrer tutti per conoscer tutto quanto vi è nella cosa che si vuol bene ovvero tutta conoscere.”³

Una operación evidentemente fundamental para pronunciarse y dar un buen juicio sobre una cuestión cualquiera porque, como decía haber aprendido de Cicerón:

“... non si giudica bene se non si è conosciuto il tutto della cosa, e la topica è l'arte in chiascheduna cosa di ritrovare tutto quanto in quella è.”⁴

La *topica* tenía, entonces, el gran mérito de proporcionar al discurso aquella copiosidad y plenitud típica de una mente ingeniosa y cultivada, dando la impresión de que ningún aspecto hubiera sido desatendido⁵. Sin embargo, Vico estaba convencido de que esta típica capacidad retórica se estaba perdiendo en una época como la suya marcada por el triunfo del cartesianismo, ya que la obsesión con la claridad geométrica y con las verdades lógicas estaba poniendo en entredicho el cultivo de las facultades ingeniosas y creativas del ser humano⁶. Para el pensador napolitano, se trataba de algo muy grave, pues perjudicaba la capacidad de argumentar sobre las cuestiones políticas y sociales: desdeñar la *topica* equivalía, de hecho, a perder la capacidad de apreciar la intrínseca ambivalencia de las cuestiones humanas y de razonar según un parámetro de verosimilitud.

En la *Scienza nuova* Vico reinterpreto la *topica* de la tradición retórica haciendo de ella la habilidad ingeniosa de una mente capaz de penetrar desde un presente ‘racional e ilustrado’ en la mentalidad ‘mitológica y pasional’ de los pueblos primitivos descubriendo allí una sabiduría poética de la cual la época moderna de la *barbarie della riflessione* racionalista era carente. Se trataba, por lo tanto, más genéricamente de una fundamental capacidad de volver a poner recurrentemente en tela de juicio las premisas indiscutibles, los principios últimos que rigen un sistema filosófico, una manera de ver el mundo, etc., reconsiderándolos, con el apoyo de la fantasía y de la imaginación, desde otros puntos de vista que previamente habían sido descartados, o que ni siquiera habían sido considerados. Una tarea para la cual resultan

³ Vico, G., "Principi di Scienza Nuova", en *Opere*, par. 497.

⁴ Vico, G., "Autobiografia", en *Opere*, pp. 17-18.

⁵ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 498. Vico, "Autobiografia", p. 17.

⁶ Vico, G., "Il metodo degli studi del tempo nostro", en *Opere*, p. 192.

decisivas aquellas facultades ingeniosas y creativas que permiten descubrir conexiones relevantes entre fenómenos, mediante mecanismos de asociación que desafían las reglas estrictas de la lógica y que la mera racionalidad crítica no puede revelar.

Ahora bien, si entonces la *topica* es esta capacidad de renovar constantemente el discurso y, de este modo, enriquecerlo, probablemente lo que está aconteciendo en la teoría política actual es, si no un exceso de su contraparte la *ars critica*, seguramente un déficit de la primera. Podemos entender esta disciplina en la manera en que nos la ha descrito Sheldon Wolin - uno de los teóricos políticos actuales más destacados - como una tradición de pensamiento acerca de algunas cuestiones centrales sobre la vida en comunidad: un cuerpo de significados unido por una materia y un lenguaje común, que se ha ido constituyendo a lo largo de los siglos a través del diálogo entre grandes pensadores que, gracias a su genio especulativo y a su imaginación creativa, han sabido re-interpretar estas cuestiones, dejando así un acervo de conceptos, sugerencias, imágenes, convicciones, que han ganado autoridad por su profundidad y capacidad interpretativa. Ahora bien, Wolin apunta que, en tiempos de crisis, el perfil y los rasgos esenciales de esta tradición corren el riesgo de desdibujarse y perder coherencia, de manera tal que el diálogo en su seno se vuelve cada vez más difícil, haciendo peligrar la continuidad de la tradición. Al mismo tiempo, sin embargo, estos momentos críticos representan también importantes ocasiones para brindar a la disciplina un nuevo impulso, ya que el relajamiento de los cánones tradicionales abre un espacio para la creación de nuevos significados e interpretaciones⁷.

Actualmente nos encontramos, probablemente, en una de estas fases de crisis o, por lo menos, en un momento de estancamiento: no tanto en el sentido de una pérdida de cohesión de los significados compartidos de la disciplina y de un deterioro de su lenguaje, cuanto de una cierta carencia de contribuciones originales e innovadoras, que se registra a pesar del estallido de los varios 'ismos' de las últimas décadas fruto del cuestionamiento del gran proyecto ilustrado, que ha creado la necesidad de reconsiderar ciertos conceptos básicos de la teoría política y de reformular su vocabulario. La impresión es que el debate en la disciplina ha acabado en una especie de *cul de sac* representado por la incapacidad de escapar de una monótona oscilación entre dos polos de una serie de dicotomías equivalentes - universalismo VS particularismo, identidad VS diferencia, inclusión VS exclusión - para, de esta forma, recorrer otros caminos. El núcleo del problema parece estibar en el hecho de

⁷ Wolin, S. S., *Politics and Vision*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2004, pp. 4-23.

que los dos polos que constituyen las referencias normativas implícitas, a causa de un juego dialéctico que se ha establecido entre ellos, han asumido una posición fija y mutuamente excluyente. Se trata, de hecho, de un juego donde toda la atención se focaliza en el momento de la crítica y de la superación de la posición contraria hacia una síntesis final, y que por ello dificulta la exploración de otros caminos.

Tómese como ejemplo un tema que, en los últimos años, ha concentrado la atención de renombrados teóricos de la política: el problema de la cosmópolis, o sea, la posibilidad de establecer un marco político común a nivel global basado sobre principios democráticos y derechos humanos. Se trata de una cuestión muy relevante, pues trae a colación temas clásicos para la teoría política, tales como la comunidad política y, en particular, su configuración en la forma estatal, el alcance de la moralidad, la naturaleza del diálogo, etc. De hecho, a ella se ha dedicado un número creciente de estudiosos porque, además de razones de mera ‘moda académica’ – por decirlo de algún modo –, la intensificación del fenómeno de la globalización ha mostrado la urgente necesidad de repensar los fundamentos de la política más allá de los límites tradicionales del estado-nación.

Si bien en este trabajo nos ocuparemos de cuestiones muy diferentes del problema de la cosmópolis, éste representa un buen ejemplo de aquello que estamos intentando sostener. Si se toma en consideración la literatura que ha sido producida en este campo, se notará efectivamente la situación de impasse antes descrita. A un lado de la división dicotómica, están aquellos autores que, a pesar de los importantes matices de sus trabajos, podrían ser definidos como ‘cosmopolitas’. Entre ellos las propuestas varían mucho, en un espectro que va desde quien defiende y promueve algo como la instauración de un gobierno democrático global, hasta quien se limita a reivindicar la universalidad de nuestros compromisos morales apuntando a la existencia de un mínimo marco común ético basado en los derechos humanos (pese a su origen en la cultura liberal y democrática de occidente) y el diálogo como medio principal para la resolución de los conflictos⁸. Aún así, y a pesar de la heterogeneidad

⁸ La literatura al respecto es muy amplia. Entre las obras más interesantes es menester mencionar: Archibugi, D., y Koenig-Archibugi, M. (eds.), *Debating Cosmopolitics*, Londres y Nueva York, VERSO, 2003. Beitz, C., *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979. Frost, M., *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Held, D., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1995. Rawls, J., *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999. Linklater, A., *The Transformation of Political Community*, Cambridge, Polity, 1998. Shapcott, R., *Justice, Community, and Dialogue in International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Pogge, T. W. M., *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity, 2002.

de las justificaciones teóricas empleadas para sostener los argumentos – por ejemplo, el velo de la ignorancia de John Rawls retomado en el ámbito internacional, la ética del discurso habermasiana, o la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer como base del diálogo entre diferentes comunidades – el núcleo normativo común que, al fin y al cabo, acaba emergiendo es una reproposición de un cierto tipo de universalismo kantiano, como respuesta a los desafíos políticos y éticos planteados por la globalización.

A este grupo de autores partidarios del polo de la inclusión se podría contraponer otro, aquel de los fautores de la diferencia que denuncia las consecuencias excluyentes de estas concepciones universalistas. Un autor como Roberto Esposito, por ejemplo, ha señalado cómo la mitificación del modelo democrático (en su versión liberal), identificada con el Bien absoluto e indicada como el punto final inevitable de toda organización política, esconde la pretensión totalizante de poder alcanzar finalmente una fase definitiva de perfección, la encarnación de la justicia perfecta, en la cual la comunidad llega a constituirse como un todo sin divisiones: la ‘comunidad total’. Se trata, para Esposito, de un mito muy peligroso ya que, al no reconocer la opacidad de la idea de bien y la imposibilidad de que coincida con alguna encarnación histórica particular, produce en quien cree en ello una ilusión de omnipotencia⁹. En términos muy similares, William Connolly ha mostrado la incapacidad del pensamiento liberal para reconocer y tratar los efectos excluyentes de lo que él denomina la ‘paradoja de la diferencia’: esto es, la violencia que genera inevitablemente cualquier intento de constituir y mantener una identidad fija y estable, sin que ella sea recurrentemente re-cuestionada y re-pensada en sus premisas¹⁰.

Argumentos de este género pueden ser encontrados también en otros importantes pensadores como Jacques Derrida, Chantal Mouffe, Giorgio Agamben, etc. El proceso de formación de una identidad, dado que se establece y mantiene también a través la exclusión del otro – el ‘otro constitutivo’ como lo ha llamado Derrida – contiene siempre una dosis intrínseca de violencia arbitraria, que es necesario reconocer y combatir en la medida de lo posible. En los mitos de la comunidad perfecta, como el de la ‘cosmópolis liberal’, que se sostienen sobre una noción metafísica y cerrada del bien, se esconde una buena porción de

⁹ Esposito, R., *Nove pensieri sulla politica*, Boloña, Il Mulino, 1993, cap. 2 y 3.

¹⁰ Connolly, W. E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 64-92. Cfr.: Connolly, W., "Suffering, Justice, and the Politics of Becoming", en D. Campbell y M. J. Shapiro (eds.), *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

innecesaria violencia contra la irreductible diferencia de las expresiones humanas. Estos deben ser reemplazados, por lo tanto, por una nueva concepción de la comunidad política basada en la justicia como reconocimiento de la diferencia, concebida a la manera de Derrida como ‘radical alteridad’, como singularidad del encuentro con el otro, con quien no puede ser identificado a priori con otra cosa que la espera de lo que todavía no ha llegado¹¹.

Ahora bien, sin querer parecer injustos con autores tan profundos y superficiales en relación a cuestiones tan relevantes, es evidente que detrás de estos debates se distingue nítidamente la crítica filosófica al moderno ‘fundacionalismo’ de la razón ilustrada que, formulada por pensadores emblemáticos como Friedrich Nietzsche o, más adelante, Martin Heidegger, se ha consolidado en las últimas décadas con el así llamado momento ‘posmoderno’. Sin embargo, aunque se considere dicho momento un auténtico punto de inflexión respecto al proyecto moderno, podemos detectar una línea de continuidad entre ambos en relación a un tema muy importante: estamos hablando de la primacía absoluta atribuida a la crítica sobre cualquier otro aspecto de la filosofía, la identificación casi completa entre filosofía y crítica. Desde la duda cartesiana, pasando por el Kant de la ‘Introducción’ a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, hasta el Foucault que en uno de sus escritos vuelve a preguntarse “¿Que es la Ilustración?”, o la deconstrucción de Derrida, uno de los impulsos más importantes, probablemente el principal, que anima el esfuerzo filosófico, es, de hecho, el de la crítica.

Ello resulta claro si atendemos a lo que dice el mismo Michel Foucault - uno de los pensadores posmodernos más agudos - en este mismo ensayo al que hemos hecho referencia. En dicho escrito, el pensador francés expone su lectura acerca del espíritu de la Ilustración comentando justamente aquel paradigmático texto en el cual el filósofo ilustrado *par excellence*, Immanuel Kant, procuraba responder a la misma pregunta esencial: ¿Qué es la Ilustración? Con una jugada bastante sorprendente Foucault, en vez de poner en cuestión el legado de aquella tradición y marcar diferencias como cabría esperarse de un pensador como él, prefiere evocar una comunión que une de raíz aquella manera de filosofar y la suya. Una

¹¹ Téllez, M., "Reinventar la comunidad, interrumpir su mito", *Foro Interno*, vol. 1 (2001), pp. 13-37, aquí pp. 21-23. “La relación con el otro, esto es, la justicia” ha escrito Derrida citando a Levinas, autor que ejerció una influencia considerable sobre él: Derrida, J., *Espectros de Marx*, J. M. Alarcón y C. de Peretti (trad.), Madrid, Trotta, 1995, p. 35. Por la noción de ‘ética del encuentro’ y de ‘alteridad radical’ en Jaques Derrida, véanse en particular: Derrida, J., *Writing and Difference*, A. Brass (trad.), Londres, Routledge, 2004, pp. 117-228. Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, París, Galiléa, 1994. Una interesante muestra de la perspectiva ‘posmoderna’ en el debate sobre la justicia en el ámbito internacional se puede hallar en el volumen (del cual hemos ya citado el capítulo de Connolly): Campbell, D., y M. J. Shapiro (eds.), *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*.

comunidad que, según él, no se pone en el nivel de ninguna visión teórica particular, sino más en profundidad: en lo que denomina una actitud, o un *éthos* (en la acepción griega de la palabra), que caracterizaría toda la época moderna hasta hoy:

“En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *éthos*...”¹²

Y luego:

“... Je voulais, d'une part, souligner l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome; je voulais souligner, d'autre part, que le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude; c'est-à-dire d'un *éthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique.”¹³

Por lo tanto es este *éthos philosophique* - definido como una “crítica permanente de notre être historique” - el que se encuentra en la raíz de la filosofía de Foucault, tal como ocurrió con la de Kant; el impulso crítico es el aliento que las anima a ambas.

Ahora bien, no cabe duda que una actitud crítica es algo fundamental porque su esfuerzo hacia la ‘veracidad’ es una garantía ineludible contra el arbitrio y la violencia, y por ello un comportamiento esencial en cualquier comunidad política interesada en la justicia. Sin embargo, uno de sus límites más obvios es su dependencia y subordinación con respecto al

¹² Foucault, M., "Qu'est-ce que les Lumières?", *Magazine littéraire*, vol. 309 (1983), pp. 679-688. El texto se encuentra disponible en la siguiente dirección:

<http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html>

¹³ Ibidem.

objeto de su crítica, pues ello, aunque la intención sea de superarlo y trascenderlo, determina desde el comienzo y decisivamente la dirección en la cual la crítica puede desarrollarse. Naturalmente esta debilidad es bien conocida y el mismo Foucault la remarcó en una ocasión¹⁴; sin embargo sus consecuencias son raramente investigadas. Y esto no tanto en el sentido de que si la crítica de los fundamentos representa el objeto principal del así llamado momento ‘posmoderno’, al fin y al cabo, cabe siempre preguntarse, como ha hecho Richard Bernstein: “critique in the name of what?”¹⁵; sino, en la dirección apuntada por la tradición retórica que aconsejaba de no desatender nunca, junto a la *critica*, la *topica* que dota al discurso de aquella plenitud de quien ha considerado previamente todos los puntos de vista. Algo para lo cual se necesita, como hemos visto, una especie de relajamiento inicial de las facultades más vigilantes de la crítica, para que el ingenio y la fantasía puedan cumplir su función creativa. De esta manera se permite al discurso desarrollarse en direcciones inéditas, huyendo de la estrechez a la que se ve obligado quien se hace guiar por la sola lógica del examen crítico dialéctico de la tesis y de la contra-tesis.

Creemos que recuperar en la teoría política contemporánea la antigua y secular cuestión de la retórica constituiría un excelente ejemplo de los resultados benéficos del ejercicio de esta *ars topica*. Se trata de hecho de un tema que en la antigüedad era considerado muy relevante desde el punto de vista político, sobre el cual muchos pensadores destacados se habían expresado, y que en la actualidad es, infelizmente, casi olvidado.

A partir de la antigüedad griega y romana, pasando por la época medieval, hasta alcanzar el siglo XVI con el declive del Renacimiento, la retórica ocupó una posición central en el panorama de la cultura occidental. En un contexto cultural donde la política, con las primeras experiencias democráticas en Siracusa y Atenas, era una actividad indisolublemente asociada al uso público de la palabra, el estudio de lo que Quintiliano nombró la *ars bene dicendi* era considerado la vía maestra para la constitución de una ciudadanía sólida y vital: la

¹⁴ Foucault, M., "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung", *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 82, no. 2 (1990), pp. 35-63. Modificando el lema de Spinoza “omnis determinatio est negatio” (que éste usó en el contexto de su análisis metafísica) el profesor Stewart Umphrey ha escrito, a propósito de la crítica radical de Hobbes a la filosofía política aristotélica, que “aliqua negatio est determinatio” preguntándose cuánto ella podría considerarse una continuación del objeto de su crítica, precisamente por rechazarlo *in toto*. En todo caso, leído en su forma original el lema subraya cómo cualquier afirmación de algo nuevo lleva intrínseca una componente de negación de algo ya afirmado; y también, si lo ponemos como un “omnis negatio est determinatio” nos percatamos de cómo incluso negar es una manera de afirmar algo de novedoso. Todo ello, finalmente, no hace más que remarcar el carácter paradójico de esta cuestión. Umphrey, S., "Why Politiké Philosophia?", *Man and World*, vol. 17 (1984), pp. 431-452, aquí p. 433.

¹⁵ Bernstein, R. J., *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992, p. 317, cfr. 6.

única garantía para promover una vida política dinámica, sin que ésta degenerase en una lucha destructiva entre facciones beligerantes. Más concretamente, se consideraba que una formación retórica – que incluía un currículum educativo amplio y variado centrado sobre las disciplinas humanísticas, acompañado progresivamente por la práctica de la actividad política y oratoria – era esencial, no sólo para fortalecer las capacidades políticas del individuo y en particular la que se consideraba la facultad política *par excellence* - el juicio -, sino también, más genéricamente, para promover un desarrollo más pleno del individuo. Según este punto de vista, de hecho, no existía contradicción alguna entre el individuo como ciudadano y como persona: sólo mediante la participación en la vida de la comunidad era posible desplegar completamente las mejores potencialidades individuales. La política y la *vita activa* eran celebradas como la expresión más alta del genio humano, algo no en detrimento del estudio y del cultivo personal, sino, al contrario, el necesario complemento y la coronación de aquellos.

Sin embargo, a pesar de que se considerase la política un arte nobilísimo, había plena conciencia de que se trataba de una actividad caracterizada por una fuerte imprevisibilidad y llena de riesgos, ya que con frecuencia apelaba a convicciones profundamente enraizadas en el ánimo sobre los aspectos más importantes de la vida en común y que eluden una plena articulación, al atañer a cuestiones y principios generales que trascienden una plena comprensión y que afectan a motivos de naturaleza racional y extra-racional. Convicciones que, además, suelen por ello resultar bastante diferentes entre ellas, produciendo una continua confrontación, sin duda enriquecedora, pero que tiene que mantenerse dentro de límites pacíficos y respetuosos, pues sobre su convivencia se fundamenta la organización de una comunidad. Por estas razones, según la retórica la política resultaba ser una actividad muy exigente que requiere el cultivo de muchas habilidades y virtudes y, entre ellas, en particular la del juicio. Sobre todo, la retórica apuntaba a fortalecer la capacidad de los ciudadanos para persuadir y comprender los puntos de vistas de los demás, a fin de que aquel riesgo fuera conjurado; donde al concepto de ‘persuasión’ no se le daba el sentido limitado común hoy día, sino el de un difícil proceso de auténtico entendimiento mutuo sobre aquellas profundas convicciones que pedía el concurso, por parte del orador, de una capacidad de convencer mediante argumentos que tocasen no solamente las mentes, sino también los ánimos de sus interlocutores, y, por parte de estos, de una actitud abierta al diálogo y de la participación activa de su reflexión y juicio.

Es decir, la retórica antigua ponía el énfasis en las dos partes involucradas en la persuasión, y no tachaba *a priori* de inconveniente la participación en ella de motivos extra-racionales, como las emociones, los sentimientos, las sensaciones, o los recuerdos, pues los entendía como algo imprescindible en la formación de aquellos convencimientos sobre los cuales se solicitaba un juicio. El discurso retórico era, de hecho, concebido como un acto comunicativo muy complejo, para el cual se necesitaba un tipo de elocuencia profunda: una capacidad de forjar un discurso persuasivo, a la vez, por su coherencia desde el punto de vista racional (la parte que atañe al *logos*), por su habilidad de tocar los ánimos a través de una forma estilística apropiada (la parte del *pathos*), y, naturalmente, el elemento más importante, por su compromiso con el bien común y la justicia (la parte del *ethos*).

Ahora bien, es evidente que, desde una perspectiva diferente, el arte de la oratoria debía aparecer necesariamente también como algo irremediabilmente ambiguo, un arma de doble filo. El riesgo evidente era que el ‘hablar bien’ se desprendiera del ‘hablar verdadero’, y que la retórica degenerase en una herramienta de manipulación y adulación. Es decir, en las armas del demagogo. Se trata de un espectro que acompañó a la retórica desde sus comienzos, o, por lo menos, desde que Platón formuló claramente esta peligrosa eventualidad por boca de Sócrates en el diálogo del *Gorgias*, en la que sería recordada como la primera y más contundente crítica al arte de la oratoria (que él identificó con el arte de los sofistas). La admonición del filósofo de Atenas, de hecho, ha sido siempre tomada muy en serio por los auténticos rétores, ya que ella pone de manifiesto la sutil, pero crucial, diferencia entre una retórica entendida como supremo arte de la política y una retórica como peligrosa técnica manipuladora.

La crítica platónica ha tenido, a nivel filosófico y de la historia de las ideas, una cierta influencia; sin embargo, ella no perjudicó el gran prestigio que, como hemos dicho, la retórica en cuanto cultura política mantuvo durante gran parte de la antigüedad hasta ya entrados en la edad media. Tal estatus estaba estrictamente relacionado con el importante papel político que la retórica jugaba en el seno de la sociedad, sobre todo desde el punto de vista educativo, siendo ella responsable de la formación de la entera clase dirigente. Algo confirmado por el hecho, testimoniado por los estudiosos de esta tradición, de que las fases de declive de este arte siempre han coincidido con aquellos momentos en los cuales el aspecto formal terminaba hegemonizando sus contenidos, decretando de esta manera el

olvido de su esencia como *praxis* de comportamiento político, y su reducción a una escueta disciplina para el análisis discursivo relegada al ámbito de la estética.

Sin embargo, a partir del fin del siglo XVI, la situación empezó a cambiar de manera estructural, al entrar la retórica en un largo e imparable proceso de declive del cual nunca más se recuperaría. Nos limitaremos por ahora a indicar dos tipos de razones fundamentales para ello: por un lado, en un nivel más intelectual, el surgimiento y afianzamiento del racionalismo moderno que, fascinado por los éxitos de la nueva ciencia de la naturaleza, repudió el espíritu y la metodología humanística en la cultura y la educación¹⁶; por el otro, en un nivel más político, la creciente burocratización del estado, la ‘tecnificación’ de la política, y el colapso de la confianza en la capacidad de los ciudadanos de juzgar y sostener sus posiciones de manera pacífica, ya que el debate público empezó a asumir tonos cada vez más exaltados con el desencadenamiento de las guerras religiosas¹⁷. Con todo esto, la retórica, en cuanto visión general de las asuntos públicos y arte del gobierno, comenzó aquel proceso de vaciamiento de sus contenidos políticos y éticos antes mencionado, para transformarse en una árida disciplina literaria y ser marginada de la esfera pública; y, sobre todo, su nombre empezó a ser asociado de manera inmediata con su versión degenerada denunciada por Platón: retórica como manipulación y adulación.

¹⁶ El racionalismo moderno en filosofía puede ser identificado, en términos muy generales, como aquella visión filosófica de autores como Bacon, Hobbes, Leibniz, Spinoza, y sobre todo René Descartes, que, fascinados por los éxitos de la nueva ciencia de la naturaleza, intentaron emularla importando al ámbito de las ciencias humanas el mismo rigor metodológico. Se trató, antes que nada, de una revuelta contra la concepción clásica: en primer lugar, porque desatendía la fundamental enseñanza aristotélica, según la cual el método de cada disciplina debe derivarse de la materia que pretende estudiar y no al revés; y secundariamente, porque promovía una especie de platonismo radicalizado e invertido, elevando a único estándar de validez una racionalidad entendida de manera muy restricta, y negando al mismo tiempo la relevancia de principios normativos últimos como modelos transcendentales. Aunque con rasgos muy diferentes, sería sucesivamente el idealismo alemán el que consolidaría esta exaltación de la razón. En relación a Hobbes, de todas formas, hay que especificar que se trata de un autor todavía a caballo entre dos épocas, en el cual una sólida formación humanística convive con una profunda fascinación por la incipiente revolución científica y con una voluntad de romper con la tradición del pasado. A este respecto, es emblemática su posición en relación a la retórica (un argumento que conocía muy bien, habiendo llegado incluso a traducir la *Retórica* de Aristóteles), un arte sobre el cual tenía, a la vez, una profunda sospecha y una cierta admiración, y sobre el cual escribió: “there is nothing I distrust more than my elocution.” Thomas Hobbes citado en: Vickers, B., *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 18. La mejor obra sobre la concepción de Hobbes de la retórica es sin duda la de Quentin Skinner: Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹⁷ En este trabajo, nos ocuparemos sobre todo de la primera cuestión - la del racionalismo moderno -, a través de la crítica que Giambattista Vico, el último gran rétor y pensador humanista, lanzó contra el método cartesiano. La cuestión del papel del origen de la sospecha moderna hacia la capacidad de juicio y de argumentación pacífica, y por ende hacia la retórica, es algo que ha analizado de manera excelente Bryan Garsten estudiando pensadores como Locke, Rousseau y Kant. Garsten, B., *Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2006, cap. 1, 2 y 3.

Como hemos dicho, de este triste destino la retórica nunca más se recuperó, como lo demuestra la escasa atención que hoy en día ella suscita en el ámbito académico y más generalmente cultural, así como el uso común del término ‘retórica’ en aquella acepción negativa. Una situación que nos parece particularmente grave en el caso de la teoría política, ya que esta disciplina se ha quedado huérfana de lo que constituía una importantísima tradición en el pasado. Sin embargo, en los últimos tiempos las cosas han empezado quizás a cambiar. En el nuevo contexto cultural creado, por un lado, por el así llamado ‘giro lingüístico’¹⁸ y ‘anti-fundacionalista’ de la filosofía y, por el otro, por la recuperación de la filosofía práctica de matriz aristotélica y del republicanismo romano y renacentista, asistimos a un cierto resurgimiento del interés por la tradición de la retórica en diferentes disciplinas como la filosofía, la literatura, la historia de las ideas y también, por supuesto, la teoría política. Una tendencia que ha recibido la ratificación probablemente más autorizada por el juicio expresado recientemente por el gran filósofo Hans-Georg Gadamer, cuando ha declarado que uno de los retos más relevantes que las humanidades tienen por delante es traer a nueva vida el antiguo significado de la retórica¹⁹.

El hecho es que, como hemos apuntado anteriormente, la retórica representaba en la antigüedad una manera general de abordar la política y, por ende, algo que ponía en juego cuestiones tan básicas como la verdad, el lenguaje, la ética, o la educación. Como veremos en el tercer capítulo, de hecho, la retórica casi podría ser identificada como la esencia de aquella cultura humanística, constituyendo ella su origen, que representa sin duda uno de los movimientos más importantes de la cultura occidental. Por lo tanto, no debería resultar sorprendente que, a pesar de su actual situación de abandono y de la escasa consideración que la filosofía siempre le ha concedido (por razones que veremos en los capítulos venideros), en ella se puedan hallar puntos de vista de considerable interés sobre diferentes temáticas que giran alrededor de la política.

En este sentido, lo que proponemos en este trabajo es recuperar en el seno del debate actual en teoría política algunos de los puntos de vista de esta tradición, como un ejercicio de aquella *ars topica* retórica, entendida naturalmente en un sentido amplio, de la cual

¹⁸ Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

¹⁹ Arthos, J., "The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric", *Philosophy Today*, vol. 51 (2007), pp. 70-81, aquí p. 70. Cfr.: Gadamer, H.-G., *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, R. E. Palmer (ed. y trad.), Evanston, IL, Northwestern University Press, 2007, p. 427.

hemos hablado anteriormente. No se tratará, sin embargo, de una investigación acerca de la historia del pensamiento político, ni mucho menos de una operación nostálgica. Con el mismo espíritu con el cual Leo Strauss contestaba de antemano a las críticas hacia su intento de recuperar el sentido original de la ciencia política – es decir, su concepción clásica –, nuestro trabajo no quiere proponerse como un acto de “self-forgetting and pain-loving antiquarianism”, sino, al contrario, como una respuesta a un estado actual de crisis en nuestra disciplina, rastreando en el pasado fuentes de inspiración olvidadas como aquel ‘buscador de perlas’ del cual hablaba Hannah Arendt, que ahonda en la historia en búsqueda de cristalizaciones preciosas sedimentadas con el tiempo para traerlas de nuevo a la vida²⁰. La historia de las ideas, de hecho, suele desenvolverse por derroteros enredados y a menudo acontece que ideas dejadas atrás vuelven a recobrar en el presente un nuevo valor.

Naturalmente, volver al pasado animados por el impulso de hacer frente a un estado de carencia presente implica que, además de la *ars topica*, estamos recurriendo a la *ars critica*, o sea, que se está también contestando ‘dialécticamente’ a un determinado estado de las cosas. De hecho, los pensadores más lúcidos que han reflexionado sobre la retórica siempre han sostenido que ella tenía que ir de la mano de la dialéctica: según Aristóteles una era contraparte de la otra; según Quintiliano, una era como la mano abierta y la otra como el puño cerrado; y Cicerón y Vico consideraban la *topica* y la *critica* como dos momentos inseparables y complementarios. Aún más, creemos que separar estos dos polos no tendría mucho sentido, ya que en cada discurso ellos se hallan de tal modo unidos que resulta prácticamente inútil, e incluso capcioso, intentar separarlos; al no ser por fines analíticos o, precisamente como en este caso, para evidenciar dos actitudes del pensamiento con el objetivo de alertar del descuido de una de ellas.

Sin embargo, creemos que no sería posible hoy en día recuperar el sentido profundo de la retórica sin relajar por un instante aquella postura vigilante de la crítica hacia el ‘aquí y ahora’, dejando que las facultades del ingenio y de la imaginación de la *topica* amplíen nuestra mirada y afinen nuestro oído. De esta manera uno puede encontrarse con enseñanzas tan importantes como olvidadas de nuestra cultura, y específicamente del pensamiento político, como aquellas alrededor de la retórica, descubriendo en las mismas una fuente muy rica de ideas que ayudan a reflexionar sobre temáticas que hoy ocupan el centro de atención.

²⁰ Strauss, L., *The City and Man*, Chicago, Rand McNally & Company, 1964, p. 1. Arendt ha descrito con esta expresión del ‘buscador de perlas’ el espíritu que animaba la actividad intelectual de su estimado amigo Walter Benjamin. Arendt, H., *Between Past and Future*, Nueva York, The Viking Press, 1961, p. 205.

Con tal ejercicio creativo, se verá cómo unos de sus planteamientos básicos, como la insistencia sobre el carácter contingente de las vicisitudes humanas, o su énfasis sobre la importancia y complejidad de la comunicación en una comunidad política, resuenan con los presupuestos de aquel giro ‘lingüístico y antifundacional’ al cual nos referíamos anteriormente (con pensadores como Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty, Thomas Kuhn, J. L. Austin, Paul de Man, Ernesto Laclau, o Stanley Fish y, anteriormente Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Ferdinand de Saussure, y hasta el mismo Friedrich Nietzsche); un giro filosófico fundamental que ha cuestionado la idea según la cual existen unos principios últimos y definitivos cognoscibles por el ser humano sobre los cuales edificar el conocimiento, subrayando a la vez su carácter contingente, así como el papel que el lenguaje juega en el modo en que percibimos la realidad. Una cercanía que es confirmada por el creciente interés que muchos autores influenciados por este movimiento han desarrollado en los últimos años hacia la retórica²¹.

Sobre todo, se verá que en los escritos de retórica de los pensadores del pasado recorren muchísimas cuestiones relacionadas con aquella sabiduría práctica de concepción clásica que muchos pensadores políticos contemporáneos están reclamando como respuesta a la radical desmesura ideológica y a la racionalización tecnicista del pensamiento que han caracterizado el siglo XX. En particular, nos estamos refiriendo al redescubrimiento, por autores como Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Leo Strauss, o Alasdair MacIntyre, de la *phronesis* aristotélica: al mismo tiempo arquitrabe y síntesis de todas las virtudes públicas, el núcleo de aquella sabiduría necesaria para el arte de gobierno que consiste en saber hacer lo correcto en cada situación. Y también a la vuelta, encauzada por autores como Quentin Skinner, J. G. A. Pocock, Maurizio Viroli, o Philip Petit, al republicanismo romano y renacentista, como un ideal de participación ciudadana activa y de enaltecimiento de la *vita activa*²².

²¹ Bastará citar, por el momento, un volumen editado en el cual han sido incluidas varias contribuciones que ponen de manifiesto la cercanía entre la retórica y este tipo de perspectiva filosófica. Bernard-Donals, M., y R. Glejzer (eds.), *Rhetoric in an Antifoundational World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998.

²² En relación a la ciencia política en España, tenemos que mencionar la obra del profesor Rafael del Águila, quien ha desarrollado una línea de investigación dirigida a recuperar esta dimensión práctica (y trágica) de la política a través de: una crítica a la visión filosófica del papel del intelectual respecto a la ciudad encarnada por la figura de Sócrates, un estudio de la razón de estado y de los dilemas morales que implican el gobierno, una reinterpretación de la obra de Machiavelli, y finalmente, una crítica del pensamiento ideológico. Águila, R. d., *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 2004. Águila, R. d., *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000. Águila, R. d., y S. Chaparro, *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 2006. Águila, R. d., *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus, 2008.

Tal como hemos dicho anteriormente, y como mostraremos extensamente a lo largo de los próximos capítulos, la cuestión de la retórica significaba para los pensadores antiguos (y más tarde para los humanistas) mucho más que cómo conseguir ser persuasivos en los discursos públicos, pues habían entendido que en este momento se condesan cuestiones cruciales para el arte del gobierno como el riesgo de la demagogia, o la cuestión de los valores morales que mantienen unida a una comunidad, o de la naturaleza de la educación cívica y de la ciudadanía, o de las competencias necesarias para el gobierno: en suma, todo aquello importante concerniente a la política. Es por eso que, al discutir de retórica, pensadores como Isócrates, Quintiliano, Cicerón, o también Platón y Aristóteles, estaban involucrando su visión de la política y, de ahí, temáticas igualmente generales como su concepción de la verdad, del lenguaje, o de la ética. En este sentido, si por un lado es innegable que, como ha notado un buen conocedor de la retórica como Terry Eagleton, aquella original diatriba que tuvo lugar entre retórica y filosofía en Atenas entre los siglos V y el IV a.C. tenía un significado concreto y urgente relacionado con la primacía cultural y política en la comunidad, y que cuando tal debate fue despojado de este valor práctico terminó transformándose en una cuestión académica, abstracta y vacía²³; por el otro, nos parece igualmente incuestionable, además de sumamente interesante, notar cómo en esta diatriba se hayan manifestado con una nitidez probablemente inigualada algunas problemáticas teóricas de base de la teoría política.

Se trata de hecho de una disciplina que desde sus comienzos ha revelado una tensión intrínseca entre lo particular y lo universal, al combinar por un lado la *philo-sophia* - esto es el amor nunca satisfecho para el conocimiento del todo a través de la contemplación que aspira a trascender la contingencia y lo particular y, por ende, lo político (por no decir lo partidario) - y, por el otro, la política - probablemente la actividad más ‘mundana’ que existe, algo que se da necesariamente en un determinado ‘aquí y ahora’, y que insta constantemente a ‘tomar

²³ Eagleton añade: “... once the techniques of persuasion were fetishized as a form of metadiscourse, anyone was in principle open to be persuaded of anything.” Una consideración que enlaza con una aguda crítica que Sheldon Wolin ha dirigido a Richard Rorty y en general a aquellos pensadores ‘posmodernos’ que, partiendo de la constatación a nivel teórico del rol del lenguaje en el modo con que percibimos la realidad, parecen acabar atribuyendo a éste un poder casi omnipotente de construir realidades como si fueran verdaderas. Eagleton, T., “A Short History of Rhetoric”, in M. Bernard-Donals y R. R. Glejzer (eds.) *Rhetoric in an Antifoundational World*, p. 88. Wolin, S. S., “Democracy in the Discourse of Postmodernism”, *Social Research*, vol. 57, no. 1 (1990), pp. 5-30.

partido', a expresar estimaciones y juicios cuyo valor no puede que ser limitado²⁴. Una tensión que se manifestó, quizás por primera vez (y por eso con una claridad particular), precisamente en aquella diatriba que la filosofía tuvo con la retórica sobre la política, en la cual se plantearon distintamente unos binomios sobre los cuales se mantendrían ocupados los pensadores políticos sucesivos, como aquellos entre *vita contemplativa* y *vida activa*, pensador y comunidad, verdad y opinión, contenido y forma, razón y pasión. Porque a confrontarse sobre aquellas cuestiones públicas, reclamando para sí el título de actividad más noble y digna y por ende el rol de guía en la sociedad, eran dos artes en muchos aspectos contrapuestas. Por un lado, la *philosophia* "une fleur de serre, un art qui se cultive dans le milieu protégé de l'école"²⁵, que hacía de la contemplación de las cosas eternas el fin último del individuo y que para ello imaginaba un arduo proceso formativo para pocos individuos talentosos focalizado sobre el arte de la dialéctica, en el cual se aprendía el control de la parte más racional sobre la parte extra-racional necesario a este fin. Por el otro la *rhetorike*, "une plate de plein vent"²⁶, un arte como decía Nietzsche intrínsecamente 'republicana', que nació directamente de la *praxis* política en los foros públicos para ser sólo sucesivamente hecho objeto de generalización y sistematización reflexiva²⁷; una visión de la política que celebraba esta actividad como la forma de vivir más noble y que educaba los jóvenes para esta aventura en el 'caos' del foro público mediante un trayecto formativo, igualmente arduo, pero más

²⁴ Esta cuestión tuvo en la filosofía política clásica una importancia considerable, para luego desaparecer en la moderna a causa de una serie de desarrollos culturales a los cuales haremos una rápida referencia en el sexto capítulo, cuando hablaremos de Leo Strauss: el teórico político contemporáneo al cual se debe el mérito de haber traído de vuelta en la disciplina esta cuestión crucial. Una de las formulaciones más brillantes y compactas del significado y de las implicaciones de ella, puede hallarse en este artículo (que hemos ya citado anteriormente): Umphrey, "Why Politiké Philosophy?".

²⁵ Brunschwig, J., "Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*", en D. J. Furley y A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994, p. 94.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ricœur, P., *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975, p. 14. En relación a las expresiones - 'filosofía' y 'retórica' - hay que especificar que, como veremos en el tercer capítulo, no hay consenso unánime sobre el origen del término *rhetorike*. Algunos lo atribuyen al mismo Platón, que lo acuñaría exactamente para distinguir su arte filosófico de la que consideraba el arte inferior (en realidad ni siquiera eso) de los sofistas. También hay que recordar que quien es considerado el padre fundador de la tradición retórica - Isócrates - prefería referirse a su ideal con la misma expresión que usaba Platón - *philosophia* -, y que el término *rhetorike* no aparece en ninguno de sus escritos. En relación al carácter republicano de la retórica, es ciertamente correcto afirmar que ella era un tipo de educación reservado a aquellas élites que podían participar en la vida política; como lo puede testimoniar también el hecho de que, entre los factores que en la época moderna decretarían su declino hay una cierta sospecha 'democrática' hacia el carácter aristocrático del arte de la oratoria. Sin embargo, es importante tener en consideración que pensadores de esta tradición como Quintiliano o Vico, a diferencia por ejemplo de un filósofo como Platón, nunca exageraron el peso de las diferencias naturales entre los individuos como uno obstáculo para desarrollar los preceptos de este arte.

variado y dirigido a consolidar también las facultades extra-rationales. En síntesis, un arte que, frente al anhelo de la filosofía hacia lo inherente, teórico, abstracto y racional:

“... fait voler les schémas abstraits;... s’installe cavalièrement de part et d’autre des distinctions théoriques les plus respectables;... fait entrer la contingente dans l’histoire, la politique dans la logique, les passions dans le discours.”²⁸

Como veremos en este trabajo, en realidad eran los mismos rétores a defender que estos dos polos que hemos evidenciado aquí no deben nunca ser separados ya que son complementarios. Sin embargo, resulta llamativo que en un periodo como el nuestro, en el cual se está cuestionando con fuerza la deriva racionalista de la filosofía moderna y de la teoría política en particular (que es el ámbito que nos interesa y el más propio para estas temáticas), incluso los autores más atentos a las lecciones del pasado no hayan prestado la debida atención a la cuestión de la retórica. En este sentido, creemos que aquella recuperación de la sabiduría práctica a la que ya nos hemos referido (un movimiento que ha venido a configurar algo como una ‘historia de la prudencia’, según la expresión de un estudioso de estos temas²⁹) resultaría incompleta si no se incorpora en ella esta fundamental perspectiva.

Ahora bien, ya hemos señalado que existen algunas importantes excepciones a esta situación de olvido, ya que en los últimos años han aparecido algunos trabajos de teoría política muy interesantes relacionados con una perspectiva retórica. En particular nos estamos refiriendo a *Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment* de Bryan Garsten y a *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte* de Javier Roiz³⁰. Como se advierte en sus títulos, ambos trabajos están enfocados sobre la cuestión del juicio político, algo que en opinión de ambos ha sido injustamente desatendido por una teoría política moderna demasiado recelosa del ‘desorden’ de la política para poder respetar su innata imprevisibilidad y que, en cambio, resultaba crucial en la tradición retórica. En la obra de Roiz, el centro de la atención es reservado a pensadores contemporáneos como Arendt,

²⁸ Brunschwig, "Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*", p. 94.

²⁹ Garver, E., *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

³⁰ El texto de Garsten (que deriva de su tesis doctoral) fue galardonado por la *American Political Science Association* en el año 2006 como mejor obra en el campo de la teoría política; lo que prueba el interés creciente hacia esta cuestión.

Strauss, Voegelin, Wolin, y Freud, que él interpreta también a la luz de unas enseñanzas básicas de pensadores retóricos como Quintiliano o Vico, de las cuales reclama la relevancia.

Garsten, en cambio, aborda la cuestión de la retórica centralmente ya que su obra se dedica, por un lado, a rescatar la concepción retórica de la persuasión, del juicio, y más en general del arte de gobierno (tomando en consideración sobre todo las obras retóricas de Aristóteles y Cicerón), y, por el otro, a analizar la raíz de la sospecha moderna hacia ésta (concentrándose en Locke, Rousseau, y Kant). Sin embargo, más allá de las diferencias entre los dos trabajos, es interesante destacar cómo ambos coinciden en atribuir a la cuestión de la retórica un alcance mucho mayor de lo que se derivaría de la idea corriente que tenemos hoy en día de la persuasión y, a la vez, en identificar en el entendimiento profundo de la retórica de la capacidad de juicio – una capacidad estrictamente conectada al ámbito contingente de la experiencia práctica y que se nutre también de las facultades extra-rationales del individuo - probablemente el legado más importante de esta tradición.

Esta tesis doctoral se pone claramente en la estela de sendos trabajos intentando, empero, seguir una perspectiva diferente. Su eje central, de hecho, está constituido por aquella confrontación entre la retórica y la filosofía sobre la naturaleza de la política, que se dio de manera más o menos explícita en la antigüedad porque, como hemos apuntado previamente, creemos que en ella se encierran algunas de las problemáticas fundamentales sobre las cuales los pensadores canónicos de la teoría política han debatido a lo largo de los siglos. Para remarcarlo otra vez, estamos hablando de temas como la tensión entre *vita activa* y *vita contemplativa*, y, relacionado con ella, de la naturaleza de la *paideia* para la formación del individuo y del ciudadano; o del papel de las emociones y de las facultades extra-rationales como la imaginación, así como de los límites de la racionalidad en política; o finalmente, de la diferencia entre verdad y opinión en el discurso. Lejos de querer sugerir que en tal controversia se contrapusieron dos posiciones mutuamente excluyentes, nuestro principal propósito será reclamar el punto de vista de algunos autores del pasado que han defendido la retórica, tales como Aristóteles, Isócrates, Cicerón, Quintiliano, y Vico, como una parte fundamental de la sabiduría práctica del pasado. Se trata, a nuestro entender, de una fuente riquísima de ideas para pensar hoy la política, más allá no sólo de las estrecheces del racionalismo moderno (y de sus protuberancias actuales) que ha intentado dominar la intrínseca imprevisibilidad de la política purgándola de sus elementos más vitales, sino

también de las respuestas ‘posmodernas’ que muchas veces no han sabido ir allende de una simple inversión de sus presupuestos.

En un intento como éste, sin embargo, habrá que cubrirse de un riesgo del cual nos ha vuelto a advertir con mucha claridad Quentin Skinner, precisamente en una obra destinada a desenterrar ciertas antiguas enseñanzas retóricas: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, otro hito en la recuperación de esta perspectiva en la teoría política contemporánea. Esto es, que cada vez que se reclama la vigencia actual de ciertas ideas del pasado, es siempre necesario evitar, en la medida de lo posible, el impulso a usar éstas como un espejo para reflejar nuestros prejuicios actuales. Porque de esta manera no sólo se acaba reforzando dichos prejuicios, sino también distorsionando aquellas ideas, disipando así su auténtica originalidad³¹.

Así pues, este trabajo se compone de dos partes: en la primera, nos dedicaremos a analizar las posiciones de aquellos autores antes mencionados (y también la de Platón) acerca de la retórica y de las cuestiones políticas que ésta implica; en la segunda, en cambio, nos ocuparemos de unos pensadores canónicos en la teoría política contemporánea y de un filósofo cuya obra ha suscitado un gran interés en esta disciplina: Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voegelin, y Hans-Georg Gadamer. Se trata de cuatro figuras que comparten una profunda crítica a la mentalidad racionalista de la modernidad y a sus derivas ideológicas, basada sobre una concepción de las ciencias de los asuntos humanos de inspiración clásica³², como una investigación que, partiendo de las opiniones comunes sobre unas cuestiones de interés general, intenta reflexionar de manera rigurosa y sistemática sobre ellas, consciente de no poder formular más que respuestas parciales. El objetivo de esta segunda parte será

³¹ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 15.

³² Fernando Vallespín, en la introducción metodológica a la *Historia de la Teoría Política* por él mismo editada y compilada, pone a Strauss, Voegelin y Arendt, entre los teóricos políticos más representativos de lo que llama, retomando la terminología de Skinner, el ‘enfoque tradicional’. Esto es, aquella perspectiva de la teoría política que presupone la existencia de grandes cuestiones generales que permanecen en la esencia intactas a lo largo de los siglos, y sobre las cuales ‘grandes pensadores’ se han confrontado (más o menos, la misma visión de la teoría política de Sheldon Wolin a la cual hemos hecho referencia anteriormente). Un enfoque al cual se contraponen el ‘contextualismo’ de autores como el mismo Skinner, o J. G. A. Pocock, según el cual es necesario prestar siempre mucha atención al contexto en que éstas problemáticas fueron planteadas para comprender las posiciones de aquellos autores. Nuestra posición en relación a esto emergerá de las consideraciones que desarrollaremos a lo largo de los capítulos. En el capítulo séptimo veremos también cómo la posición de Arendt sobre este punto es bastante diferente respecto a los otros autores. En términos muy generales, será por ahora suficiente aclarar que las dos posiciones – ‘tradicional’ y ‘contextualista’ - no son en absoluto excluyentes. En relación a las cuestiones metodológicas, de todas formas, el texto de Vallespín queda como un punto de referencia por su concisión y exhaustividad. Vallespín, F., "Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, 1, Madrid, Alianza, 1990.

evidenciar cómo, en una época en la que la cuestión de la retórica ha sido prácticamente olvidada, unos de los pensadores más influyentes en el campo de la teoría política propongan ideas y puntos de vista que resuenan en aspectos importantes con las enseñanzas expresadas alrededor de la retórica en el pasado. De este modo intentaremos mostrar la ‘relevancia’ de esta cuestión, teniendo en consideración la advertencia de Skinner.

En segundo lugar, es necesario especificar también que, con la excepción de Gadamer y en parte de Strauss, ninguno de estos autores, aún reconociendo una cierta importancia a la retórica y siendo perfectamente conscientes del valor que ella tenía en la antigüedad, ha sostenido explícita o implícitamente la centralidad de esta cuestión. Sin embargo, es evidente que ellos comparten una visión general de la política de raíces antiguas muy próxima a la implícita en la retórica - como el ámbito donde una pluralidad de opiniones y convicciones sustanciales se confrontan cotidianamente sin la posibilidad de apelar a una Verdad definitiva - y una idea de las ciencias humanas también próxima a la implícita en la retórica (y también de raíces antiguas). Y es precisamente a causa de esta comunión de presupuestos que se vuelve posible entablar un fructífero diálogo entre ellos alrededor de las cuestiones que emergen de la polémica entre filosofía y retórica; un diálogo del cual emergerán varios puntos de contacto (así como algunas diferencias), que nos permitirán mostrar la relevancia actual de la retórica, al tiempo que esbozar el perfil de una posible teoría política del presente.

La tesis se compone de siete capítulos, que vienen a configurar tres grupos temáticos, divididos en dos partes generales. En los primeros dos nos ocuparemos de estudiar el encuentro que la filosofía política tuvo con la cuestión de la retórica: en el capítulo 1, focalizándonos sobre la crítica platónica al arte de la oratoria y, en el siguiente, sobre la defensa filosófica por parte de Aristóteles. El primer capítulo comienza con un preámbulo en que repasaremos la diatriba que, entre los siglos V y IV a.C., se dio entre la filosofía y la poesía tradicional en relación a la *paideia* (en el marco del pasaje de una cultura oral a una escrita en Grecia); y, en particular, el ataque a la poesía que Platón lanzó en la *República*. Eso porque, como veremos, entre aquella poesía épica y la retórica existe una cierta comunión de esencias y las cuestiones que brotan de su encuentro con la filosofía son muy próximas a aquellas que emergerían luego con la retórica. Pasaremos entonces a analizar su crítica contra la retórica. De ella se destacarán unos de los temas más relevantes que trataremos en los capítulos siguientes como la relación entre *episteme* y *doxa*, entre ‘mente’ (la parte racional) y

‘animo’ (la parte extra-racional), o entre discurso retórico y discurso dialéctico, y entre forma y contenido. Veremos cómo la crítica platónica tenía sobre todo un valor político cuyas implicaciones serán profundizadas en los demás capítulos, y cómo, a pesar de representar dos exigencias diferentes, la filosofía y la retórica resultan complementarias y mutuamente dependientes. En el capítulo segundo, comenzaremos a explorar el significado positivo de la retórica estudiando la *Retórica* de Aristóteles, una de las obras canónicas de esta tradición. Con ella, Aristóteles respondió implícitamente a las críticas lanzadas por su maestro Platón, comenzando a revelar todo el potencial del arte de la oratoria. Veremos cómo la contribución principal de este filósofo consiste en haber reclamado la dignidad del ámbito propio de este arte – lo de la contingencia – y, por ende, haber entendido más en profundidad el valor de ésta. El discurso retórico se mostrará como el discurso que, gracias a la unión de *logos-pathos-ethos*, se configura como aquello propio del ámbito general de los asuntos humanos e, *in primis*, de la política.

En los capítulos tercero y cuarto, en cambio, nuestra atención se dirigirá hacia la retórica tal como nos ha sido descrita por los mismos rétores; esto es, autores que han hecho de ella uno de los intereses principales de sus reflexiones (aunque no siempre el único). En particular, estudiaremos autores como Isócrates, Cicerón, Quintiliano, y los humanistas italianos hasta Giambattista Vico, concentrándonos particularmente sobre Quintiliano y éste último. Todos ellos configuran lo que podemos definir la tradición latino-humanística de la retórica; una tradición que reivindicó la dignidad de la *vita activa*, elevando la retórica al ápice de suprema *ars civilis*. Empezaremos el capítulo tercero resumiendo los rasgos fundamentales del ideal político y cultural de Isócrates, una visión en la cual la retórica jugaba el papel principal y que hace de contrapunto a la visión filosófica de Platón. Sucesivamente, pasaremos a considerar el enorme peso que el arte de la oratoria logró en Roma, para luego profundizar en la concepción de sus dos grandes representantes – Cicerón y Quintiliano – y en la reproposición de ella por parte de los humanistas italianos en el Renacimiento, en el contexto de su recuperación de la cultura clásica. Asimismo, veremos cómo la retórica cubría un rol protagónico en un marco cultural amplio centrado sobre las disciplinas humanísticas, y cómo el fin de la ‘elocuencia’ tenía siempre que ser acompañado por aquello de la ‘sabiduría’, para configurar lo que se ha dado a conocer como el ideal de la unión entre ‘retórica’ y ‘filosofía’. Finalmente, después de haber apuntado las principales razones a nivel teórico del declive de la retórica en el giro racionalista de Peter Ramus y René Descartes, nos

detendremos a estudiar la que en nuestra opinión representa la última y probablemente más original e interesante interpretación de una idea retórica y humanística de la ciencia de los asuntos humanos, algo parecido a una moderna enciclopedia retórica y humanística: la *Scienza nuova* de Vico.

De esta obra destacaremos la notoria teoría del origen poético de las civilizaciones, lo que nos dará la posibilidad de introducir otro aspecto de la retórica, además del persuasivo: el aspecto ‘tropológico’. La dimensión tropológica de la retórica – que se entiende en relación con el aspecto persuasivo – es una consecuencia de la desproporción que existe entre la infinitud de la experiencia que tenemos de lo existente y la finitud de nuestros medios lingüísticos; una condición que el lingüista Wilhelm von Humboldt ha resumido en su conocido aforismo según el cual el lenguaje se configura como un uso infinito de medios finitos³³. Los *tropoi* lingüísticos (entre los cuales la metáfora representa el ejemplo más significativo) son exactamente el mecanismo principal a través del cual se intenta expresar este exceso constante de ‘indecidibilidad’ mediante un esfuerzo creativo. Entendido a la manera de Vico, y en sintonía con la clásica definición de Aristóteles, los *tropoi* son, de hecho, figuras estilísticas del lenguaje que permiten la transferencia del significado de una cosa conocida a una menos conocida mediante el uso de la imaginación – o, según la definición de un rétor contemporáneo, Kenneth Burke: “a device for seeing something *in terms of* something else. It brings out the thisness of a that, or the thatness of a this” - según lógicas indirectas que aluden, evocan, sugieren, relaciones significativas entre fenómenos³⁴. En la teoría de los orígenes poéticos de Vico veremos cómo la dimensión tropológica de la retórica resulta tener un valor también político, sobre todo por lo que atañe al modo en que una comunidad (o un individuo) entiende y expresa los principios más importantes. En el capítulo cuarto volveremos en cambio al aspecto más evidentemente político de la retórica, aquello que podríamos definir el corazón de este arte, estudiando su idea de ciudadanía. Lo haremos sobre todo concentrándonos sobre uno de sus textos fundamentales, la *Institutio*

³³ El noto estudioso de Vico, Andrea Battistini, se ha referido a esta doble faceta de la retórica en la introducción de la versión italiana del texto de Michael Mooney - *Vico in the Tradition of Rhetoric* -, diferenciando en la obra del pensador napolitano entre una ‘retórica persuasiva’ y una ‘dionisiaca’: la primera sería la más pedagógica y especulativa, la que se ocupa de la formación del ciudadano, la segunda la que se interesa de las mitologías antiguas y de sus significados extra-racionales. Battistini, A., "Introduzione", en M. Mooney, *Vico e la tradizione della retorica*, Boloña, Il Mulino, 1991, p. 7.

³⁴ Burke, K., *A Grammar of Motives*, Nueva York, Prentice-Hall, 1945, p. 36. Aristotle, "Poetics", *The Rhetoric and the Poetic of Aristotle*, W. R. Roberts y I. Bywater (ed. y trad.), Nueva York, Modern Library, 1984, 1457b6-9. Vico, G., *Obras: Retórica (Instituciones de Oratoria)*, Vol. II, F. J. Navarro Gómez (ed. y trad.), Rubí (Barcelona), Anthropos, 2004, p. 35.

Oratoria de Quintiliano. En esta obra se puede encontrar la visión más completa del proceso formativo del orador ‘perfecto’ y, por ende, del perfil ideal del político y del ciudadano, según el punto de vista de la retórica. En este capítulo, apoyándonos también en Cicerón y Vico, intentaremos, por lo tanto, extraer la esencia de la retórica y arrojar luz sobre las diferencias entre ésta y la filosofía.

Con el quinto capítulo da comienzo la segunda parte dedicada a la teoría política contemporánea. El primer autor en ser tratado será Hans-Georg Gadamer, un filósofo que ha suscitado mucho interés también en el seno de esta disciplina sobre todo por lo que atañe a su análisis del diálogo y del rol de los prejuicios y de la tradición. Gadamer es el único de los pensadores actuales tratados en nuestra tesis, que sostiene explícitamente la centralidad de la cuestión de la retórica; algo que él ve sobre todo desde el punto de vista cultural, estableciendo una estricta relación entre la hermenéutica y la antigua tradición de la retórica, que coloca como base de toda cultura humanística. Asimismo, analizaremos también la reinterpretación gadameriana del diálogo socrático, poniendo de manifiesto las diferencias entre su enfoque y el perteneciente a la retórica.

El sexto capítulo será dedicado a Leo Strauss y Eric Voegelin, dos teóricos políticos que comparten con los pensadores retóricos unos importantes presupuestos sobre la naturaleza de la política, en relación a lo que llamaremos su ‘dimensión contingente’ – todo lo que está relacionado con el devenir constante del ámbito político - y su ‘dimensión trascendente’ – la transcendencia de los principios últimos -. Ello nos será útil para comenzar a perfilar el lugar más idóneo en la teoría política contemporánea para una reincorporación de la cuestión de la retórica a esta disciplina. En la parte conclusiva del capítulo, nos detendremos sobre los aspectos más claramente retóricos de los dos autores: la teoría de la escritura entre las líneas de Strauss, y el análisis de la simbología mítica, religiosa, y filosófica de Voegelin (algo que atañe al aspecto tropológico de la retórica). También en este caso subrayaremos no solamente las analogías sino también las diferencias, igualmente relevantes, entre estos dos pensadores y los de la tradición retórica.

En el conclusivo capítulo séptimo pasaremos a la obra de Hannah Arendt, una teórica política que, como hemos señalado anteriormente, comparte con Strauss y Voegelin una cierta visión general de la política (aunque se diferencie de ellos en otros aspectos relevantes). Desde nuestro punto de vista, Arendt es quizás la pensadora política contemporánea más afín a los puntos de vista de la retórica, *in primis*, por la fuerza con la que

reivindicó la dignidad de la actividad política. En este capítulo intentaremos destacar, entonces, los aspectos más retóricos de su visión, como su caracterización de la acción política como algo intrínsecamente asociado a la libertad y por ende inexorablemente contingente e imprevisible, su iluminador análisis del carácter liberticida del totalitarismo y de las ideologías, así como su profunda crítica a la tradición filosófica occidental considerada en gran parte incapaz de entender la política en sus propios términos, y finalmente su defensa del sentido común y del diálogo entre las opiniones frente al carácter coercitivo de las verdades de naturaleza metafísica, religiosa, o científica. Al mismo tiempo, veremos también cómo en esta autora existe, además de una gran ‘sensibilidad retórica’, una lúcida capacidad de análisis crítica típica de los mejores filósofos, que hace de ella una pensadora completa y en un caso paradigmático del ideal de la unión entre ‘retórica’ y ‘filosofía’. Con ello, se dará por concluido nuestro derrotero en búsqueda de una teoría política contemporánea sensible a la reincorporación de la cuestión de la retórica y de los puntos de vista más importantes de su tradición.

PARTE 1

LA VOCE DELLA RETORICA NEL PASSATO

CAPITOLO 1

PLATONE E LA CRITICA ALLA RETORICA

O pastori, cui la campagna è casa, mala genia, solo ventre;
noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero,
ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare
(Esiodo, *Teogonia*)*

1. PREAMBOLO: L'ACCUSA DI PLATONE CONTRO LA POESIA

1.1 Da una cultura orale e poetica ad una prosaica, scritta e filosofica

Uno dei resoconti più consolidati con cui si suole raccontare le origini della filosofia è quello che vorrebbe come suo atto fondatore la battaglia che questa intraprese contro il mito e la poesia, che trovò la sua rappresentazione emblematica nella condanna lanciata da Platone attraverso Socrate contro questa, espulsandola dalla città ideale nel X libro della *Repubblica*³⁵. Secondo questa interpretazione, lo scontro con la poesia fu un momento fondante per la filosofia perché in questa essa aveva individuato il custode e il garante del vecchio e corrotto ordine e il principale ostacolo nel cammino verso la restaurazione dell'equilibrio e della

* Queste parole sono pronunciate dalle Muse, ispiratrici di tutti gli artisti, nell'“Inno alle Muse” con cui Esiodo apre la sua *Teogonia*. In alcune traduzioni, al posto di ‘menzogne’ si traduce con ‘favole’. Esiodo, *Teogonia (Testo greco a fronte)*, G. Arrighetti (trad.), Milano, Rizzoli, 1984, vv. 26-28.

³⁵ Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 3. Plato, *The Republic of Plato (Translated, with Notes, an Interpretative Essay, and a New Introduction by Allan Bloom)*, New York, Basic Books, 1991, 595a-608b. La polemica di Platone contro la poesia del libro X viene anticipata già nei libri II e III: Plato, *The Republic of Plato*, 377b5 e ss., 392c6.

giustizia nell'animo degli individui e nella città. Con queste parole, infatti, Socrate si riferiva a questa battaglia; una battaglia che già allora ci descriveva come antica³⁶:

“Crucial indeed is the struggle, more crucial than we think – the choice that makes us good or bad – to keep faithful to righteousness and virtue in the face of even poetry.”³⁷

E proprio di una battaglia cruciale si trattava; una che, come sostiene Eric A. Havelock nel suo ormai classico *Preface to Plato*, sembrava non offrire alternative tranne che quella di essere combattuta fino alla fine³⁸. Questo perché, se continuiamo a prestare fede a questo studioso, in essa si scontravano due modi contrapposti di pensare: il primo, quello che Havelock definisce “the Homeric state of mind”, legato a una tradizione di tipo orale, basata sull'ascolto e al mezzo espressivo della poesia; e il secondo, quello associabile alla rivoluzione platonica della filosofia e al passaggio a una cultura alfabetizzata, prosaica e visuale³⁹.

La tesi centrale di quest'autore è che tra il V e il IV secolo a.C. in Grecia si assistette a un epocale cambio di mentalità, esemplificato emblematicamente dall'opera di Platone, legato all'introduzione della scrittura e alla progressiva sostituzione dell'oralità come tecnologia principale attraverso cui tramandare la cultura. Anche se questa tesi è stata oggetto di critiche⁴⁰, la caratterizzazione che il suo autore compie dei due tipi di mentalità rimane assolutamente significativa. Prima che la scrittura diventasse il principale supporto

³⁶ Plato, *The Republic of Plato*, 607b.

³⁷ Platone citato in: Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Oxford, Blackwell, 1963, p. 4.

³⁸ Ibid., p. 9. Si tratta di un testo del 1963, in cui il classicista Eric Alfred Havelock propose un'interessante ed originale rilettura della nascita della filosofia in Grecia e sul suo rapporto con la poesia epica basata sulla questione del passaggio dall'oralità alla scrittura, che diverrà negli anni successivi piuttosto influente e che susciterà un acceso dibattito. A questo testo faremo riferimento più volte nelle pagine che seguono di questo preambolo.

³⁹ Ibid., pp. 134 e ss., 245.

⁴⁰ La tesi secondo cui l'opera di Omero fu il luogo dove confluì una lunga tradizione orale preesistente è stata introdotta da Milman Parry e su di essa c'è ormai un consenso generale. Bisogna però ricordare che già Vico, nella sua *Scienza nuova*, aveva ipotizzato una tal cosa. Più controversa è invece la tesi di Parry secondo cui le stesse epopee omeriche erano in realtà inizialmente recitate e non scritte. Havelock sostiene che Omero scrisse la sua opera, pur concepandola soprattutto come un lavoro per un pubblico di ascoltatori più che di lettori. Naddaf, G., "Translator's Introduction", in L. Brisson, *Plato the Myth Maker*, G. Naddaf (trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. xi. Si veda anche: Ong, W. J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Londra, Routledge, 1982, pp. 24-25. Comunque, la vera novità introdotta da Havelock, cioè la sua tesi principale, è l'idea secondo cui l'introduzione della scrittura in Grecia ebbe dei fondamentali effetti cognitivi, cambiando la stessa struttura della coscienza greca verso una forma di apprendere più astratta e razionale. Per una critica a questa tesi si veda, per esempio: Halverson, J., "Havelock on Greek Orality and Literacy", *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, no. 1 (1992), pp. 148-163.

attraverso cui la cultura greca veniva trasmessa nel tempo da generazione a generazione (processo che inizierà all'incirca a partire dal IV secolo a.C.), questo processo avveniva solo mediante una comunicazione di tipo orale, nella quale la memoria era l'unico supporto sul quale essa poteva essere 'archiviato'. Questo implicava, naturalmente, una impellente necessità di facilitare il processo di memorizzazione che finiva imponendo particolari condizioni per la preservazione e la trasmissione della cultura, che, a loro volta, influivano in modo sostanziale sul suo stesso carattere.

La forma espressiva del mito, per esempio, aveva un'importanza cruciale⁴¹. Tutti i saperi preziosamente accumulati dalla comunità, da quelli più tecnici passando per il conoscenza politico fino ai codici morali e religiosi, venivano tramandati di generazione in generazione da cantastorie che recitavano miti in forma di poesie di fronte alla loro comunità, permettendo così il loro perdurare⁴². Il loro linguaggio vivo, la struttura in versi e il procedere ritmico, davano alle parole un potere incantatore, che rilassava i riflessi degli ascoltatori e li aiutava ad espellere timori e ansietà: l'educazione passava anche attraverso il piacere, che facilitava la memorizzazione⁴³. Per la stessa ragione, poi, queste informazioni dovevano sempre assumere un aspetto, diciamo così, 'umano': essere cioè intrecciate in narrative fatte di eroi e vicende mitiche, avvenimenti concreti ed emblematici individuabili nel tempo (per quanto mitico), dal grande potere suggestivo, che rimanessero impressi nella memoria attraverso un processo di immedesimazione e coinvolgimento emotivo⁴⁴.

In questo senso quindi, nonostante l'importanza dell'aspetto narrativo, quel che più contava nella poesia di allora non era tanto l'impulso creativo dell'artista (come ai giorni nostri), quanto proprio la sua capacità mnemonica, nel senso ampio di ricordare, riunire, e preservare. I miti erano la memoria comune: gli esempi nobili e straordinari che dovevano indicare il cammino da seguire⁴⁵; erano il principale mezzo educativo, con cui s'istruivano, o s'«indottrinavano» (per usare l'espressione che utilizza Havelock) i giovani e si teneva coesa la

⁴¹ Nella tradizione orale greca i miti venivano recitati in versi per far sì che fossero ricordati più facilmente. Platone difatti usa l'espressione 'poeta' per riferirsi alla stessa figura: chi recita e compone i miti. Naddaf, "Translator's Introduction", p. xi.

⁴² Havelock, *Preface to Plato*, pp. 64-66, 69, 94. Ed anche: Brisson, L., *Plato the Myth Maker*, cap. 1.

⁴³ Havelock, *Preface to Plato*, pp. 146, 160.

⁴⁴ Ibid., pp. 167-174. Questa forte immedesimazione sia del pubblico, che del poeta-cantastorie, con gli eroi delle vicende, rivela l'importanza del concetto di 'mimesi' nella poesia antica. Havelock, *Preface to Plato*, cap. 3. Ricordiamo un passaggio dell'Inno alle Muse nella *Teogonia* di Esiodo, in cui si dice che le Muse "[a] Zeus padre / inneggiando col canto rallegrano la mente grande in Olimpo, / dicendo ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu"; cioè il procedere delle cose nel fluire del tempo. Esiodo, *Teogonia*, vv. 36-38.

⁴⁵ Brisson, *Plato the Myth Maker*, pp. 19-21.

comunità⁴⁶. La celebrazione del potere della poesia nell’“Inno alle Muse” nella *Teogonia* di Esiodo è una testimonianza affascinante di questo stato di cose: le Muse, dice il poeta, erano figlie di due divinità, Zeus, il dio dell’autorità, e Mnemosyne, la dea della memoria. Esse erano, difatti, le divinità di una musica e una poesia che avevano il potere di emanare autorità politica e che contenevano la memoria collettiva. Havelock sembra dunque confermare l’intuizione che il grande umanista italiano Giambattista Vico fece nella sua *Scienza nuova* secondo cui all’origine della civiltà c’era una forma di sapienza poetica⁴⁷.

Tutti questi tratti distintivi della cultura orale greca subiranno una profonda trasformazione come conseguenza della rivoluzione filosofica che Platone, sulla scia di pensatori a lui anteriori come Senofonte, Eraclito e Parmenide⁴⁸, compì nel IV secolo. Il suo bersaglio furono esattamente alcuni aspetti degli elementi a cui ci siamo appena riferiti, che, in quel momento specifico, venivano vissuti dal filosofo come limiti imposti alle possibilità dell’individuo e al bene comune della comunità, come motivo ed espressione di uno di disordine generale. In via preliminare, seguendo la ricostruzione di autori come Havelock o Brisson, è possibile affermare che quello di Platone fu il tentativo di sostituire il discorso poetico, un discorso concreto, cioè legato alla specificità di momenti storici e di locazione geografiche determinate, con quello più astratto della filosofia, un discorso capace di esprimere proposizioni dal valore universale. Nelle parole dello stesso Havelock, Platone cercò cioè di sostituire, “a discourse of becoming” con “a discourse of being”, vale a dire un

⁴⁶ Havelock, *Preface to Plato*, p. 91.

⁴⁷ Adrián, L., "Pierre de la Ramée y el ocaso de la retórica cívica", *Utopía y praxis*, vol. 13, no. 43 (2008), pp. 11-31, qui pp. 12-13. Un’opinione del genere può risultare un po’ originale se pronunciata da un filosofo, ma lo è certamente meno se si ascoltano i giudizi espressi da scrittori e poeti. In questo senso, potremmo citare il poeta Percy Shelley che nel suo saggio *A Defence of Poetry* scritto nel 1821 sosteneva che i poeti sono i legislatori non riconosciuti del mondo. Oppure, più recentemente, potremmo riferirci allo scrittore, John Coetzee, il quale ha fatto pronunciare al protagonista della sua novella *Disgrace* queste parole: “His own opinion, which he does not air, is that the origins of speech lie in song, and the origins of song in the need to fill out with sound the overlarge and rather empty human soul.” Coetzee, J. M., *Disgrace*, New York, Penguin Books, 1999, p. 4. O infine, a Jorge Luis Borges, che in una delle varie occasioni nelle quali rifletté sul linguaggio (nello specifico il Prologo della sua raccolta di poesie, *El otro, el mismo*, del 1964) sostenne che: “Los diccionarios tienen la culpa de ese concepto erróneo. Suele olvidarse que son repertorios artificiosos, muy posteriores a las lenguas que ordenan. La raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico. El danés que articulaba el nombre de Thor o el sajón que articulaba el nombre de Thunor no sabía si esas palabras significaban el dios del trueno o el estrépito que sucede al relámpago. La poesía quiere volver a esa antigua magia. Sin prefijadas leyes, obra de un modo vacilante y osado, como si caminara en la oscuridad. Ajedrez misterioso la poesía, cuyo tablero y cuyas piezas cambian como en un sueño y sobre el cual me inclinaré después de haber muerto.” Testo disponibile al seguente indirizzo: <http://www.literatura.us/borges/elotro.html>.

⁴⁸ Sulla relazione dei presocratici con il mito, si vedano: Hatab, L. J., *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*, La Salle, IL, Open Court, 1990, pp. 164-191, Morgan, *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, cap. 3.

discorso dal significato contingente con uno le cui ambizioni erano di potersi esprimersi su ciò che è inerente nelle cose⁴⁹.

Una tal rivoluzione fu resa possibile, però, solo grazie a una serie di condizioni che configurarono un cambio epocale nella cultura greca a cavallo tra il V e IV sec. a.C.: si tratta di quello che Havelock chiama il passaggio da uno 'stato mentale di tipo omerico', associato a una cultura orale e auditiva, a uno di tipo 'filosofico', associato a una cultura di tipo scritto e visuale. Nonostante, come succede in tutte le rivoluzioni, i punti di contatto che sussistevano sotto la superficie tra i due mondi fossero molti ed importanti (nel caso dei primi filosofi più visibili, per poi nascondersi sempre più in profondità con Platone ed Aristotele), il passaggio dal mito alla filosofia rappresentò senza dubbio un momento di enormi cambiamenti che segnarono in modo drastico lo sviluppo della cultura occidentale. In questo momento, però, non potremo che riferirci brevemente ad essi⁵⁰.

In termini generali, secondo questo autore il fattore determinante di mutamento fu il passaggio alla scrittura. Il passaggio alla scrittura come tecnologia di trasmissione della cultura ebbe effetti profondissimi su questa⁵¹, riconducibili al fatto di aver favorito lo sviluppo di una mentalità maggiormente critica nei confronti del proprio intorno sociale e della tradizione, e l'istaurarsi della distinzione soggetto/oggetto, cioè di un soggetto autonomo e responsabile a cui si contrapponeva il contesto sociale in cui questi s'inseriva, la tradizione. Il testo scritto permetteva infatti di istaurare una certa distanza tra chi riceve il messaggio e questo, che ne favoriva la valutazione obiettiva, superando l'immediatezza della comunicazione orale e addomesticandone l'impatto emotivo. La permanenza del testo scritto rispetto alla volatilità della parola orale facilitava, inoltre, il compito di controllare la coerenza delle informazioni ricevute, rompendo l'incantesimo che queste esercitavano durante la recitazione orale, il che significava un maggior controllo critico su queste⁵². L'avvento della scrittura, in sostanza, fu un fattore decisivo nella formazione di un tipo di mentalità più astratta, capace di pensare non solo eventi concreti ma anche concetti universali; e nella quale dalla compattezza del mondo mitico, in cui la mente dell'individuo era quasi dissolta in un tutto più grande che includeva la comunità, gli dei e il mondo, si passò progressivamente

⁴⁹ Havelock, *Preface to Plato*, pp. 182-184. Ed anche: Brisson, *Plato the Myth Maker*, p. 96.

⁵⁰ Si veda su questo: Hatab, *Myth and Philosophy*, cap. 6 e 7.

⁵¹ Havelock, *Preface to Plato*, pp. 88-89.

⁵² Ibid., cap. 11 e 12

alla separazione tra un soggetto che conosce e un oggetto del conoscenza e da lì alla formazione del concetto del soggetto autonomo, vale a dire, alla nascita dell'individuo⁵³.

Certamente a facilitare l'effetto della scrittura concorsero anche altri fattori che spingevano nella stessa direzione e soprattutto il fatto che questa s'inserì in un contesto generale di grandi trasformazioni culturali sulle quali agì come catalizzatore⁵⁴. Ci stiamo riferendo a una serie di sviluppi culturali, che percorsero il mondo greco a partire del secolo VII a.C. e che culminarono nelle opere di Platone e Aristotele, nella quale si distaccano tre momenti essenziali: nell'ordine, l'era di Esiodo e della poesia lirica dell'epoca arcaica, la nascita della tragedia classica, e infine l'avvento della filosofia, prima con i presocratici, e quindi con Socrate, Platone ed Aristotele. Questi tre momenti marcano quel processo di trasformazione che portò alla fine della concezione mitica del mondo e all'avvento di un nuovo tipo di mentalità più concettuale, quella appunto della filosofia; una mutazione che fu resa possibile da alcuni fattori, che al tempo stesso essa consolidò, tra i quali: il sorgere di un clima di scetticismo nei confronti della tradizione, nel quale risalta un atteggiamento di critica verso la religione e un processo di de-personalizzazione del divino; l'emergere e il progressivo consolidamento della dicotomia *nomos/physis*, da cui la distinzione tra umanità e mondo, o mente e realtà, cioè la constatazione che esiste una realtà esterna all'individuo sulla quale questo proietta la sua interpretazione di essa, e quindi la possibilità che queste non coincidano; ed infine, la cristallizzazione della coscienza individuale a detrimento dell'individuo indifferenziato che si dissolveva nel suo contorno sociale⁵⁵.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Tra questi, molto importante, il consolidarsi del regime democratico. Nella *polis* greca, infatti, la pratica comune del dibattito aperto tra cittadini uguali permise che si esercitassero quelle capacità argomentative e critiche, così importanti per un tipo di pensiero filosofico. Questa è la tesi espressa in: Vernant, J.-P., *Les Origines de la Pensée Grecque*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1962. Havelock, poi, aggiunge anche un ulteriore fattore, lo sviluppo del metodo dialettico in senso lato, che va dal semplice dialogo a due in cui uno dei due interlocutori poteva chiedere all'altro di ripetere e spiegare il proprio argomento nel caso questi ci trovasse delle contraddizioni, fino al tipo di ragionamento logico sequenziale dei dialoghi platonici. Esso permise, secondo Havelock, l'istaurarsi di uno stile più prosaico, dove l'argomentazione e l'analisi critica degli argomenti sostituivano quella "pleasurable complacency" tra chi recita e chi ascolta tipico della recitazione orale della poesia. Havelock, *Preface to Plato*, pp. 208-209.

⁵⁵ Hatab, *Myth and Philosophy*, pp. 157 e ss.

1.2 L'individuo e la comunità: una prima approssimazione politica al duello tra poesia e filosofia

Come risulta evidente, questo congiunto di mutamenti culturali che stiamo cercando di sintetizzare non poteva che avere un significato anche politico, nel momento in cui veniva a toccare questioni profondamente politiche come la concezione del rapporto tra legge naturale e convenzione, o di quello tra l'individuo e la sua comunità. Su quest'ultimo aspetto vogliamo soffermarci ora.

Nel contesto di una cultura orale e mitica, come abbiamo visto, la relazione che s'instaura tra un individuo e la sua comunità è una di forte comunanza, soprattutto a causa della modalità con cui la cultura viene trasmessa. Come abbiamo appena riferito, in queste culture l'intero corpo della tradizione è tramandato oralmente in narrative poeticizzate, che non trovano altro supporto oltre a quello della memoria. Nonostante sia vero che la performance orale variasse a seconda delle circostanze e che quindi chi recitava avesse una certa libertà di rimodellare il contenuto della tradizione a suo piacimento, in generale questo processo esige per poter funzionare adeguatamente una certa passività certamente da parte dell'ascoltatore, ma anche del poeta/cantastorie. La passività era difatti una condizione necessaria perché scattasse quell'identificazione con i personaggi delle storie narrate, elemento essenziale per favorire la memorizzazione sia dell'ascoltatore che del narratore⁵⁶.

Il risultato di questa immedesimazione era quella che potremmo definire una sorta di carenza di soggettività da parte di individui che più che soggetti autonomi si sentivano innanzitutto parte di un tutto collettivo che li sovrastava e li includeva; e che essi sentivano di contribuire a sostenere e mantenere coeso. Invece di un atteggiamento di differenziazione, di critica attiva nei confronti della tradizione, quello che primeggiava era un'attitudine ricettiva e continuatrice. E una tale mancanza di soggettività si riscontrava anche negli stessi eroi che popolavano le storie della tradizione orale, i cui profili rispondevano non certamente all'eroe moderno, volitivo e individualista, che lotta per l'affermazione della propria visione del mondo (per non dire volontà di potere), bensì a quello che Lawrence Harte ha definito il "decentralized self".

Si tratta di quel profilo di individuo che emerge dagli eroi della tradizione mitica e che si caratterizza, in primo luogo, per il fatto di non poter essere ricondotto a una idea di

⁵⁶ Havelock, *Preface to Plato*, p. 198. Brisson, *Plato the Myth Maker*, p. 24.

unità (di volontà, pensieri, emozioni, ecc.) come avviene nell'idea di soggetto comunemente intesa; un individuo in cui la divisione tra quello che i latini chiamavano il *foro interno* e quello *esterno* era molto labile, giacché tutto ciò che avviene nel primo - pensieri, emozioni, sentimenti - non rimane nascosto nel suo interiore, ma viene immediatamente esternalizzato e condiviso con gli altri membri della comunità; un individuo, di cui non è possibile definire una personalità astratta indipendentemente dagli atti da questo compiuti; atti che, a loro volta, sono la riproduzione dei comportamenti di altri personaggi eroici, tramandati come esempi di generazione in generazione; un individuo, infine, le cui esperienze più significative sono spesso difficilmente ascrivibili alla sua coscienza individuale, quanto piuttosto a interventi divini, che decidono il loro corso al posto di quegli⁵⁷.

D'altro canto, la stessa lingua greca di allora, modellata su questo registro orale e mitico, era impossibilitata ad esprimere un concetto di 'Io' in qualche modo paragonabile alla nostra nozione moderna (resa ancor meglio dal termine inglese, *self*). Un *self* che potesse separarsi chiaramente dalla tradizione a cui apparteneva, rompere l'incantesimo che questa esercitava attraverso i suoi miti e analizzarla criticamente⁵⁸. In tali circostanze, ci spiega Havelock, l'emergenza di un soggetto riflessivo era un qualcosa di estremamente arduo, per la quale era necessario un cambio radicale nelle modalità mediante le quali la tradizione si perpetuava nel tempo:

"The Greek ego in order to achieve that kind of cultural experience which after Plato became possible and then normal must stop identifying itself successively with a whole series of polymorphic vivid narrative situations; must stop re-enacting the whole scale of emotions, of challenge, and of love and hate and fear and despair and joy, in which the characters of epic become involved. It must stop splitting itself up into an endless series of moods. It must separate itself out and by an effort of sheer will must rally itself to the point where it can say 'I am I, an autonomous little universe of my own, able to speak, think and act in independence of what I happen to remember'. This amount to accepting the premise that there is a 'me', a 'self', a 'soul', a consciousness

⁵⁷ Hatab, *Myth and Philosophy*, pp. 75-82, 157-160.

⁵⁸ Havelock, *Preface to Plato*, p. 199.

which is self-governing and which discovers the reason for action in itself rather than in imitation of the poetic experience.”⁵⁹

Solo se si fosse rotto l’incantesimo della tradizione che fonde in un tutt’uno l’individuo con la sua comunità, se si fosse cioè creata la necessaria distanza tra questa e l’individuo, la nozione di soggetto autonomo, di un *self* che pensa e agisce, avrebbe potuto iniziare ad emergere.

Questo è il contesto in cui va intesa quella battaglia originaria tra la filosofia e la poesia messa in scena nei dialoghi platonici. La rilevanza di questa battaglia per lo sviluppo della tradizione filosofica (anche per la sua connotazione quasi mitica che ha assunto nel tempo) è indubitabile. E come mostreremo tra breve, essa è particolarmente significativa per ciò che c’interessa in questo lavoro: il rapporto che la filosofia politica ha assunto con la tradizione retorica a partire da allora. E proprio per questa ragione dobbiamo ora soffermarci su di essa.

1.3 La necessità di risvegliare le coscienze: la disputa sulla *paideia*

Questa lunga introduzione del contesto in cui s’inserisce l’attacco di Platone alla poesia dovrebbe aver avvertito della valenza politica, anche se con importanti implicazioni epistemologiche ed ontologiche, di questo. Esso, cioè, ha molto a che vedere con l’idea di Platone delle relazioni dell’individuo con la comunità e le sue convenzioni, e con lo stato particolare in cui si trovavano queste nel suo periodo. Innanzitutto bisogna dire che, data la radicalità del progetto politico-filosofico platonico, era inevitabile che questi si scontrasse contro ciò che rappresentava all’epoca il principale strumento di mantenimento dello *status quo*, il principale se non unico strumento pedagogico della comunità, vale a dire la poesia. Così come ricorda Hans-Georg Gadamer, infatti, “it was the practice then to justify the whole of one’s knowledge – in any area – by recourse to Homer.”⁶⁰ Nelle epopee omeriche, difatti, era racchiuso praticamente l’intero spettro dei conocimientos più rilevanti che le comunità greche avevano accumulato nel corso dei secoli. A questo proposito, specifica

⁵⁹ Ibid., p. 200.

⁶⁰ Gadamer, H.-G., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, P. Christopher Smith (trad.), New Haven, Yale University Press, 1980, p. 47.

Gadamer, sono errate quelle interpretazioni che cercano in qualche modo di minimizzare la portata dell'attacco platonico alla poesia, sostenendo che esso fosse diretto solo contro la degenerazione della poesia del suo tempo, o che fosse un sottoprodotto del suo sistema metafisico. Al contrario, esso era il risultato di una scelta ben precisa e fondamentale, una scelta che potremmo definire esistenziale (oltre che intellettuale), il cui obiettivo mirava a colpire il cuore stesso della egemonia culturale della sua epoca. Gadamer si è riferito ad essa con queste parole:

“his position is the quite conscious expression of a decision – a decision made as a result of having been taken with Socrates and philosophy, made in opposition to the entire political and intellectual culture of his time, and made in the conviction that philosophy alone has the capacity to save the state.”⁶¹

Questa scelta maturò dopo l'incontro con Socrate e la comprensione che la giustizia andava cercata innanzitutto all'interno dell'anima piuttosto che nel mondo esteriore⁶². Questo rivolgersi verso dentro, verso il proprio *foro interno*, non va confuso però con quel ripiegarsi su stessi tipico di certo solipsismo di stampo moderno. Al contrario, la scelta della filosofia era una scelta esistenziale - dedicare la propria vita all'amore verso il sapere (appunto alla *philo-sophia*) – che lungi dall'essere extra-politica, pose chi la compì in una situazione di costante tensione con la propria comunità, come conseguenza dell'innalzamento della vita teoretica, cioè l'educazione dell'anima attraverso la costante ricerca della verità e denuncia dell'errore, al fine ultimo dell'esistenza. Da questo punto di vista, la filosofia non era dunque un fatto individuale, quanto piuttosto un atto di resistenza all'ingiustizia e al disordine, tanto sociale quanto esistenziale⁶³. E in questo suo cammino verso il ristabilimento dell'ordine di

⁶¹ Ibidem.

⁶² Come è risaputo Platone considerava la società come l'individuo scritto in caratteri grandi: Plato, *The Republic of Plato*, 368c-d. Questo principio ha due significati: il primo, che il carattere della città è determinato da quello dei cittadini che la formano; il secondo, che lo standard su cui giudicare la giustizia di una città va cercato nell'animo dell'individuo. A questo secondo principio va poi aggiunto il fondamentale convincimento platonico per il quale il giusto ordine nell'animo della persona fosse raggiungibile solo attraverso una vita dedicata alla filosofia. Voegelin, E., "The New Science of Politics", in *Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5)*, Henningsen (ed.), University of Missouri Press, Columbia e Londra, 2000, pp. 136-138.

⁶³ Voegelin, E., *Plato and Aristotle (Order and History, Vol. III)*, Baton Rouge e Londra, Louisiana State University Press, 1957, p. 68, Voegelin, E., "Reason: The Classic Experience (1974)", in *Published Essays, 1966-1985 (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 12)*, Sandoz (ed.), Louisiana State University Press, Baton Rouge e Londra,

una società corrotta Platone si scontrò, prima di tutto, contro ciò che rappresentava allora il principale guardiano di quel disordine: la poesia.

La poesia, l'arte delle Muse, aveva un potere straordinario di cui Esiodo ci ha dato una rappresentazione magistrale nella sua *Teogonia*, dove ce la presenta come un canto ipnotico e piacevolissimo, che educava la gente agli usi e costumi della tradizione, che dirimeva con giustizia i conflitti sorti in seno alla comunità e che curava le tensioni e i disequilibri dell'anima dei cittadini⁶⁴. Essa era quindi una forza potentissima capace di entrare nelle anime dei membri di una comunità e diffondervi una visione delle cose, un comune sentire, che dessero sostanza e coesione a quella. Un potere che, naturalmente, rinchiudeva anche un grave rischio: quello rendere possibile che - nel momento in cui la tradizione avesse iniziato a trasformarsi da una visione compartita e sentita dalla maggioranza dei membri della comunità ad un corpo morto di norme e precetti tramandati per inerzia, irriflessivamente, o secondo la terminologia di Eric Voegelin, nel momento in cui i simboli della tradizione avessero cominciato a divenire opachi rispetto alle esperienze originarie che li avevano generati perdendo ogni capacità di interpretare la realtà⁶⁵ - la ricerca della giustizia potesse essere sostituita dalla compiacenza verso il suo apparente possesso e il terreno divenisse fertile per le manipolazioni interessate di individui senza scrupoli. In questo momento l'attività rigeneratrice della filosofia doveva iniziare.

Non a caso, l'attacco alla poesia da parte di Platone viene sferrato proprio nella *Repubblica*, il dialogo in cui dopo la discesa metaforica nella città corrotta da parte di Socrate nel I libro⁶⁶, s'inizia la ricostruzione filosofica nel *logos* dell'ordine ideale, la via dall'ingiustizia

1990, p. 1. Gadamer, H.-G., *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the "Philebus"*, R. M. Wallace (trad.), New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 2-3.

⁶⁴ Havelock, *Preface to Plato*, pp. 153-157. Si ricordino a questo proposito, ancora, le parole dell'"Inno alle Muse" della *Teogonia*: "... se c'è qualcuno che per gli affanni nel petto recente di lutto / dissecca nel dolore il suo cuore, se un aedo / delle Muse ministro le glorie degli uomini antichi / celebra e gli dei beati signori d'Olimpo, / subito egli scorda i dolori, né i lutti / rammenta perché presto lo distolgono i doni delle dee..." Esiodo, *Teogonia*, vv. 98-103. Sul potere curativo della parola nell'antichità classica, si veda, per esempio, l'interessantissimo: Entralgo, P. L., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2005. In particolare, per ciò che riguarda tal potere nell'epos omerico e del periodo anteriore a Platone, i capitoli 1 e 2.

⁶⁵ Il tema della perdita di significato dei simboli ereditati dalla tradizione, un processo a cui Voegelin si riferisce con l'espressione *hypostatization*, è un tema ricorrente negli scritti di questo teorico politico, sul quale torneremo nel capitolo 6. A questo proposito, si veda per esempio: Voegelin, *Plato and Aristotle*, pp. 61, 78.

⁶⁶ Il libro I della *Repubblica* mette in scena la discesa del filosofo, Socrate, nella città decadente (rappresentata dalla sua discesa al Pireo dove si reca a vedere dei riti religiosi) e il suo scontro con la tradizione dogmatizzata e l'opinione incontestata. Lì inizia la discussione sulla natura della giustizia con tre personaggi: il vecchio Cefalo, la cui posizione sulla giustizia rappresenta appunto l'avvenuta decadenza del significato originale dei costumi etici e religiosi della comunità; suo figlio Polimarco, che rappresenta l'accettazione dogmatica di questa

alla giustizia, alle cui fondamenta si scopre esserci il nuovo tipo di *paideia* filosofico⁶⁷. A questo tipo di educazione Platone contrappone quello della poesia, che, nonostante il grande rispetto mostrato da Socrate verso Omero, viene condannato come corruttore della gioventù e dunque corresponsabile dell'attuale stato di decadenza⁶⁸. Tre aspetti saranno oggetto della critica di Platone contro la poesia: il fatto che questa chiama in causa soprattutto le emozioni invece della ragione; la sua natura mimetica, cioè imitativa; e la prossimità della poesia con il mondo dell'opinione piuttosto che con il conoscenza.

La critica filosofica all'emotività poetica

La poesia di cui Platone ci parla nella Repubblica è un tipo di discorso potente e pericoloso: un discorso capace di impadronirsi delle menti ipnotizzandole e stimolando la parte meno razionale dell'anima attraverso una forma ammaliante, un fluire ritmico ed armonico, spesso marcato da un accompagnamento musicale. Per questo era imprescindibile sottoporla ad uno stretto controllo, che tenesse in considerazione non solamente il contenuto, ma anche la forma. Ed è così che nel III libro, nell'ambito della discussione sull'educazione dei guardiani, quando Socrate affronta il tema della poesia, lo fa prima prescrivendo gli argomenti su cui

tradizione ormai priva di valore; ed infine Trasimaco, che mette in scena la capacità del sofista di approfittarsi di questo stato di cose per diffondere la sua visione distorta della giustizia. Solo una volta che, attraverso la ricerca dialettica, Socrate ha potuto mostrare la falsità di queste posizioni, questi può iniziare la sua esplorazione filosofica della giustizia con chi dimostra di avere le qualità per questo, in questo caso, Glaucone e Adimanto, i due giovani che mostrano il desiderio di andare oltre il significato tradizionale della giustizia per esplorare la sua vera natura. Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. 61. Baracchi, C., *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2002, pp. 42-56. Si vedano pure: Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 52. Sallis, J., *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, pp. 312-354.

⁶⁷ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, pp. 47-48. È spesso fonte di grossolani malintesi riguardo la natura della filosofia di Platone il tralasciare questa natura paradigmatica ideale della giustizia così come viene rappresentata nella *Repubblica*. Così Socrate, nel libro V: "It was, therefore, for the sake of the pattern... that we were seeking both for what justice by itself is like, and for the perfectly just man, if he should come into being, if he should come into being; and in their turns, for injustice and the most unjust man. Thus, looking off at what their relationship to happiness and its opposite appear to us to be, we would also be compelled to agree in our own cases that the man who is most like them will have the portion most like theirs. We were not seeking them for the sake of proving that it's possible for these things to come into being." Plato, *The Republic of Plato*, 472c-d. Cioè, il regime politico perfetto è possibile, cioè dentro delle possibilità umane, anche se le condizioni per la sua realizzazione sono difficilissime. In questo senso, nella *Repubblica* esso ha soprattutto una funzione paradigmatica. Su questo si veda: Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 139.

⁶⁸ Nel libro X Socrate rivolgendosi a Glaucone rende chiaro chi sono gli interlocutori a cui la sua critica della poesia si rivolge: "praisers of Homer who say that poet educated Greece, and that in the management and education of human affairs it is worthwhile to take him up for study and for living, by arranging one's own life according to the poet." Plato, *The Republic of Plato*, 606e-607a, cfr. 598e.

questa avrebbe dovuto versare, cioè quelli capaci di stimolare l'imitazione di modelli virtuosi basati sulla prudenza e la temperanza⁶⁹, e dopo sottoponendo la musica con cui s'accompagnava normalmente la sua recitazione a un drastico processo di semplificazione, mirato a limitarne la capacità ipnotiche che facevano perdere il controllo, rompendo l'equilibrio e l'armonia interna. Gli effetti della musica sull'anima degli individui, soprattutto dei giovanissimi, erano infatti profondissimi. Solo quei ritmi e quelle armonie più moderati e semplici, che aiutassero a ristabilire l'armonia nell'animo, rendendolo incline alle virtù, possono essere quindi ammesse; e solo alla condizione che queste avessero un ruolo subordinato, d'accompagnamento, rispetto al discorso recitato e senza mai prenderne il sopravvento⁷⁰.

Successivamente, nel libro X, quello conclusivo, dopo aver trattato nel libro anteriore della natura tripartita dell'anima e prima di trattare della loro immortalità e del loro giudizio dopo la morte (con il grandioso mito di Er) Socrate ritorna sul tema della poesia. Lo fa mettendo in evidenza e criticando gli effetti della poesia in quanto arte imitativa. Gli artisti mimetici, come pittori e poeti, ci dice Socrate, preferiscono rappresentare sempre quegli stati d'animo più variabili, le emozioni più estreme, perché sanno che esse fanno immediata presa sul pubblico e trascurano, invece, i caratteri prudenti e moderati, che risultano più difficili da rappresentare, in qualche modo ineffabili nel loro rimanere sempre uguali a se stessi, e che una volta che sono stati rappresentati sono più difficili da apprezzare. La loro arte, infatti, vive e prospera solo perché ha imparato ad approfittarsi di questo espediente, sollecitando ed accendendo proprio quella parte dell'animo meno nobile e più facile da eccitare: quella degli istinti⁷¹.

È contro una poesia che è divenuta potente proprio perché ha imparato l'ingannevole e pericolosa abilità dell'adulare le passioni ed incantare le menti, che Socrate punta il dito nei libri III e X della *Repubblica*, contrapponendole al tempo stesso la filosofia come stimolo della parte più nobile dell'anima, quella alla quale spetta in un individuo esistenzialmente in ordine il ruolo di guida. Il problema, però, non ha un valore prettamente esistenziale ma certamente anche politico, che è stato individuato in modo molto preciso, per esempio, da Leo Strauss e dal suo allievo Allan Bloom: nel fatto che, come ci ha spiegato il primo rifacendosi a Nietzsche, la poesia di cui parlavano Socrate e Platone è sempre il lacché

⁶⁹ Ibid., 386a e ss.

⁷⁰ Ibid., 398c e ss.

⁷¹ Ibid., 602c- 606d.

di una qualche moralità⁷²; visto che, aggiunge il secondo, essa ci lusinga eccitando quelle passioni, come la compassione e il riso (tragedia e commedia), che ci ‘rassicurano’ nello stesso momento in cui rinforzano il nostro amor proprio. E se quello dell’amor proprio, conclude Bloom, è il principale puntello su cui si regge la convenzione, il suo superamento è la prima condizione necessaria per iniziare ad intraprendere il cammino verso la giustizia attraverso la filosofia⁷³.

La critica filosofica alla poesia mimetica

Ma ancor più grave di questo incanto emotivo che offusca l’anima, e ancorché strettamente connesso con esso, è quello di un altro tipo di cui ancora una volta la natura mimetica della poesia è la causa⁷⁴. Perché nell’imitazione di cose, e soprattutto di persone, si cela, secondo Platone, un altro pericolo gravissimo: quello della disgregazione dell’unità interna dell’individuo. Come abbiamo spiegato in precedenza, uno dei modi attraverso cui nelle culture orali si facilitava l’arduo processo di memorizzazione era quella di stimolare attraverso la narrazione di racconti con personaggi umani seppur mitologici, un processo di immedesimazione emotiva con questi nel quale, tanto gli ascoltatori quanto lo stesso poeta che recitava, li vivevano quasi come fossero reali. In questo processo abbiamo visto come le singole individualità subissero una sorta di processo di dissolvimento nella molteplicità di personaggi che popolavano queste storie, in modo tale che il contatto con il mondo reale si allentava a favore di una trasposizione nei mondi e nelle epoche delle vicende mitiche⁷⁵.

⁷² Strauss, però, aggiunge anche che secondo Platone la poesia ha anche un ruolo positivo, perché essa ha la capacità di comprendere le passioni e dunque può essere di qualche beneficio alla filosofia, alla quale comunque deve essere sottomessa. Strauss, L., "Plato", in L. Strauss e J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally, 1963, pp. 66-67. In un altro testo, Strauss torna sul giudizio di Nietzsche, aggiungendo che, se la poesia è la lacchè della moralità imperante, essa è anche nella miglior posizione per conoscere i vizi e i difetti privati dei suoi padroni e che quindi i poeti avrebbero anche la possibilità di divenire “the severest critics of any established morality” (questo, beninteso, sempre e solo nel caso che il poeta divenisse un filosofo). Strauss, L., "The Problem of Socrates: Five Lectures", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, T. Pangle (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 177-183.

⁷³ Bloom, A., "Interpretative Essay", in *The Republic of Plato*, p. 436. A questo proposito Gadamer, richiamando Hegel, ha scritto: “That which lends itself to poetic representation, gestures and expressions of the passions, is, if measured against the true ethos, superficial and untrue. Thus art repeats what in reality is already the ‘hypocrisy of life’.” Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. 63.

⁷⁴ Solo la poesia basata sulla narrazione, cioè che fa ricorso al discorso indiretto, può essere ammessa nello stato ideale. Plato, *The Republic of Plato*, 396b-d, 595a-b. La critica della mimesi viene lanciata nel libro III e nel X: Plato, *The Republic of Plato*, 392d e ss.

⁷⁵ Havelock, *Preface to Plato*, pp. 159-160.

Di fronte a questo pericolo, e data la naturale predisposizione dell'anima all'imitazione e a plasmarsi secondo il modello imitato (soprattutto nei più giovani), Platone attraverso Socrate nel III libro della *Repubblica*, nell'ambito della discussione sul modello educativo per i futuri guardiani della città, decide di sanzionare solo quel tipo di imitazione che prende per oggetto un'unica attività e di proibire invece l'entrata nella città a chiunque si dicesse capace di rappresentare una molteplicità di personaggi e le loro molteplici funzioni. Questo risulta in sintonia con un precetto che Socrate aveva stabilito poco prima, che va nella stessa direzione di inibire il molteplice a favore della unità e della semplicità, secondo cui, a questo livello della discussione, nella città ideale ognuno deve svolgere esclusivamente quell'arte per cui è predisposto naturalmente, giacché la natura umana è tale da permettere di svolgere bene solo una arte nella vita⁷⁶; come dice Socrate ad Adimanto: "there is no double man among us, nor a manifold one, since each man does one thing."⁷⁷

A minacciare ulteriormente l'unità e l'armonia interiore c'è poi anche il fatto che, come abbiamo già sottolineato, l'imitazione è un'attività che viene attratta con più forza da quelle passioni più intense e laceranti che fanno sì che, senza un vigile controllo da parte della parte razionale, tutte quelle infinite contraddizioni naturalmente insite all'animo siano sempre a rischio di deflagrare⁷⁸. Non a caso quella prescrizione nei confronti della musica a cui ci siamo riferiti prima (che non ci sia grande variazione di ritmo e armonia e una eccessiva molteplicità degli strumenti), appare nello stesso contesto della critica alla poesia mimetica e anche in questo caso ciò che preoccupa Socrate sono i suoi effetti disgregativi sull'anima degli ascoltatori. Il potere ammaliatore ed ipnotico della poesia è dunque un qualcosa che questa consegue non solo grazie alle sue qualità musicali ed estetiche, ma anche attraverso la sua abilità mimetica di far rivivere situazioni di ogni sorta, facendo vacillare l'autonomia di un soggetto che si vede frantumato in una molteplicità di personaggi, situazioni, tempi e luoghi.

Ed invece, secondo Platone, la realizzazione dell'ideale dell'unità dell'anima mediante il cammino paidetico è una condizione fondamentale perché in essa si costituisca uno stato di equilibrio ed armonia; e questo un requisito imprescindibile affinché, in termini politici,

⁷⁶ Plato, *The Republic of Plato*, 395a-398b, 433a-b. Sallis, *Being and Logos*, p. 359.

⁷⁷ Plato, *The Republic of Plato*, 397e.

⁷⁸ Più avanti, nel X libro, Socrate tornerà su questo tema sostenendo: "Then... is a human being of one mind?... in the previous arguments we came to sufficient agreement about all this, asserting that our soul teems with ten thousand such oppositions arising at the same time." Ibid., 603c-d.

questa sia predisposta al conseguimento della giustizia. D'altro canto, se il cammino verso la giustizia è, dal punto di vista platonico e socratico, innanzitutto quello dell'analisi critica attraverso il dialogo - *dia-logos* - dell'essenza della giustizia stessa, si determina una connessione tra l'unicità dell'anima e la ricettività al discorso filosofico. Nell'aspirazione verso l'unicità e l'ordine armonico nell'anima e nella predisposizione al *logos* filosofico (lo stesso significato etimologico del termine *logos* suggerisce l'idea di un riunire, raccogliere la molteplicità in un uno), infatti, Socrate individua l'essenza del processo formativo verso la virtù e dunque il fondamento della giustizia⁷⁹.

Ecco dunque che emerge il significato etico-politico dell'unità relativa all'individuo; una questione che Hannah Arendt ha spiegato in modo molto chiaro. Secondo Socrate, la condizione basilica che deve essere rispettata in ogni dialogo autentico è che chi vi partecipi sia innanzitutto d'accordo con se stesso⁸⁰. Nell'atto del pensare, che Platone notoriamente ha descritto come un dialogo dell'individuo con se stesso, questo sperimenta quell'ambigua e sottilmente inquietante esperienza della duplicità nell'unità, dell'essere al tempo stesso due in uno, del sentire il proprio *self* dividersi, e in un certo senso di vivere in una pluralità interiore. Il principio di non contraddizione (o nella terminologia della logica aristotelica, il principio di identità) è, secondo la Arendt, un principio che Socrate derivò da questa sua fondamentale scoperta (che poi Platone renderà nota attraverso la metafora del dialogo interno) che anche quando uno pensa in realtà non è del tutto solo, perché si trova in compagnia di se stesso: con le due in cui il *self* si divide in *foro interno* come fossero, secondo il paragone della Arendt, due amici nell'atto di conversare; da qui che egli capì che era necessario, attraverso quel principio, esorcizzare il rischio che queste due parti non fossero in accordo tra di loro. Perché se così fosse stato, si sarebbe creata una disarmonia che avrebbe

⁷⁹ Ibid., 401d-402a. Sallis, *Being and Logos*, pp. 360-361. Sallis ricostruisce il significato originario dell'espressione *logos* riconducendola al verbo da cui deriva, *legein*, il cui significato è duplice: dire e raccogliere. Tenere in mente questa prossimità dei due significati, dire e raccogliere, è fondamentale per capire il significato dell'idea di linguaggio nell'antica Grecia, un significato che all'epoca di Platone stava andando incontro a dei mutamenti. Sallis, *Being and Logos*, p. 7.

⁸⁰ Il principio di non contraddizione che Aristotele eresse a fondamento della logica, e che diverrà da lì un pilastro di tutta la cultura occidentale, deriva secondo la Arendt dalla scoperta di Socrate secondo cui una condizione per poter pensare e conseguentemente per il dialogo era quella di non essere in contraddizione con se stessi. Questa tematica è una sulla quale la Arendt è tornata in più di un'occasione nei suoi scritti e una che anche noi riprenderemo più volte lungo questo scritto (in particolare nelle parti conclusive dei capitoli 4, 5 e 7). Per il momento, la nostra analisi si limiterà ad un saggio molto denso della Arendt, intitolato "Philosophy and Politics", dedicato appunto alla questione della relazione tra filosofia e politica, nel quale vengono analizzate soprattutto le posizioni di Socrate e Platone. Arendt, H., "Philosophy and Politics", *Social Research*, vol. 57, no. 1 (1990), pp. 73-103, qui pp. 85-86.

impedito a questo dialogo interiore di proseguire, così come la possibilità di parlare con gli altri, nel momento in cui l'individuo avrebbe perso la fiducia nella possibilità di poter raggiungere un'unica posizione su qualsiasi argomento. Il timore, cioè, era quello della perdita dell'unità del soggetto; della possibilità che quella dualità interiore invece di mantenere la fluida unità del processo dialettico che è il pensiero, si potesse frantumare in una paralizzante molteplicità di parti non più riconciliabili. Un timore così grande, conclude la Arendt, che ha fatto sì che il principio di non contraddizione divenisse, non solo con Aristotele la regola fondamentale della logica, ma anche per il pensiero *tout court*⁸¹; e, potremmo aggiungere, la paura di contravvenirgli una delle più pervasive in tutta la filosofia occidentale⁸².

Se ora si cambia punto di vista e si esce dal *foro interno* per collocarsi nel mondo delle apparenze, la coerenza con se stessi si mostra come una condizione indispensabile per il vivere in comune: solo chi è capace di vivere in armonia con se stesso, cioè di ricondurre ad unità la propria pluralità all'ora di pensare, parlare ed agire, potrà farlo anche con gli altri. Questa condizione interna è quindi previa a quella esterna, cioè, la coerenza interna è una condizione indispensabile per qualsiasi tipo di relazione con gli altri e dunque, in sostanza, per la stessa sussistenza dell'etica. Come dirà enfaticamente Socrate nel dialogo platonico del *Gorgia* dirigendosi a chi questionava la possibilità stessa dell'etica, il sofista Callicle: "[i]t is better to be in disagreement with the whole world than, being one, to be in disagreement with myself."⁸³ Il famoso motto socratico per cui bisogna essere come si vuole apparire deriva proprio dal fatto che la coscienza si basa sulla condizione per cui non bisogna apparire in contraddizione, non solo agli altri, ma soprattutto a se stessi⁸⁴. Di un tale motto Socrate ci diede una dimostrazione pratica nel famoso discorso davanti alla giuria nell'*Apologia*; un discorso da lui lì definito 'senza arte', perché chi dice la verità non nasconde niente e non ha bisogno di artifici per difendere la sua posizione giacché, come chiarisce nel *Gorgia*, costui

⁸¹ Ibidem.

⁸² Riprenderemo il tema del principio di non contraddizione ed in particolare della paura della rottura del *self* soprattutto nell'ultimo capitolo, dedicato al pensiero politico della Arendt.

⁸³ Plato, *Gorgias*, T. Irwin (trad.), Oxford, Clarendon Press, 1979, 482c. Arendt, "Philosophy and Politics", p. 87. La centralità di tale principio socratico si mantiene in tutto l'opera platonica. Nelle *Leggi* tornerà a criticare il poeta perché: "the poet, when he sits on the tripod of the muses, is no longer in his right mind. Like a fountain, he willingly lets whatever enters him stream forth. And since his art is only imitation, he is forced to create characters which oppose each other and thus always to speak against himself (to contradict himself), and he does not know if the one thing or the other of that which he has said is true." Platone citato in: Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 41.

⁸⁴ Arendt, "Philosophy and Politics", p. 87.

non potrà essere contraddetto⁸⁵. Una concezione della coscienza di tal genere risponde, da un lato, a quello stretto legame (per non dire coincidenza), che sussiste tra pensieri e parole tipico in una mentalità modellata su una cultura orale, come era quella greca prima del secolo IV⁸⁶; dall'altro, paradossalmente, mette in evidenza una idea tipicamente filosofica (legata all'avvento della scrittura e al conseguente predominio del visuale) secondo cui la sola attività mentale rilevante è quella che avviene in una forma discorsiva nel momento in cui può essere esposta alla luce sotto forma d'argomento. Ma su questo torneremo più avanti.

La critica filosofica al carattere doxastico della poesia

L'ultimo elemento della critica di Platone alla poesia su cui vogliamo soffermarci riguarda la sua incapacità di affrancarsi dall'opinione. Il modo più o meno problematico di concepire la relazione che sussiste tra l'*episteme* (conoscimento) e la *doxa* (opinione) è, infatti, una questione centrale per la teoria politica: cioè per una disciplina che vive in una costante tensione interna determinata dal fatto che se da un lato questa, in quanto teoria, aspira al conoscenza e quindi alla verità (o quanto meno al superamento dell'errore), dall'altro essa ha come oggetto di studio il mondo della politica, un mondo che si nutre di convincimenti ed opinioni, più o meno ragionate e profonde, e che mutano nella contingenza del divenire. Nel pensiero platonico, ed in particolare nella sua vertente politica, tale tensione, interpretata in modo tale da favorire decisamente il polo della verità contro quello dell'opinione, ricopre un ruolo decisivo, tanto che da essa dipende gran parte della sua visione della politica.

Se ritorniamo alla *Repubblica*, certamente il dialogo più politico di Platone, possiamo vedere come nel libro X Socrate metta in evidenza come uno dei maggiori limiti delle arti mimetiche il fatto di rappresentare cose sulle quali l'artista non ha un vero conoscenza. Se si pensa, per esempio, al caso di un pittore che voglia rappresentare un fabbro al lavoro, sia esso un falegname o un calzolaio, ci si accorgerà, dice Socrate, che questi potrà dare solo una rappresentazione parziale lontana dalla verità dell'oggetto che vuole rappresentare, a mancare questo di un autentico conoscenza su di esso. Se già nel caso del fabbro, si tratterà non di produrre il modello ideale di un sofà o di una scarpa (*eidos*), ma di farne una imitazione; nel caso del pittore questa lontananza dalla verità sarà addirittura tripla. La sua pittura è infatti

⁸⁵ Strauss, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 38. Plato, *Gorgias*, 472e.

⁸⁶ Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 93.

non è ispirata all'essenza ideale dell'oggetto, ma solo dal suo aspetto esteriore, da ciò che appare (*ta phainomena*), che potrà al massimo cercare di riprodurre il più fedelmente possibile. Da lì che la sua rappresentazione non potrà che essere un 'fantasma' della vera essenza dell'oggetto rappresentato⁸⁷. Lo stesso è vero, naturalmente, per tutte le arti mimetiche, tra cui la poesia e la tragedia, compresa quella del sommo poeta Omero, che viene spacciata come la custode del conoscenza e soprattutto di quello delle cose più importanti come i vizi e le virtù, quando invece, non sono che imitatori al terzo grado dalla verità, produttori di 'fantasmi' che cercano di far apparire come veridici, abbellendo i loro discorsi, giacché sono privi di un autentico conoscenza⁸⁸.

Questa dura presa di posizione si connette con un tema centrale, quello della differenza epistemologica tra *episteme* e *doxa* e, a livello ontologico, tra ciò che è e ciò che non è, introdotto da Platone nella parte conclusiva del libro V e allude già alla teoria delle forme che verrà presentata attraverso il concetto della 'linea divisa' nel libro VI e l'allegoria della caverna nel libro VII. A proposito della distinzione tra *episteme* e *doxa* e di quella tra essere e non essere, che più c'interessa, Socrate compie una partizione dell'esistenza in tre categorie ontologiche: ciò che è, ciò che non è, e ciò che si trova nel mezzo tra queste due categorie. Alla prima categoria appartiene ciò che è, le 'Idee' (concetto che Platone approfondisce anche in altri dialoghi, con le loro caratteristiche di eternità, invariabilità e universalità), e da esso dipende il conoscenza; mentre alla seconda ciò che pur appartenendo all'essere (il non essere dipende per la sua esistenza dall'essere) è altro da esso, e che genera il contrario del conoscenza, vale a dire l'ignoranza o addirittura l'errore⁸⁹. Ma la categoria che più ci interessa qui è quella che si trova nel mezzo, quella delle cose che stanno tra l'essere e il non

⁸⁷ Plato, *The Republic of Plato*, 596e-597a, 598a-b, 601a-c.

⁸⁸ Ibid., 598e-599c, 602c. A proposito della mancanza di Omero di un vero conoscenza su queste questioni, Socrate si chiede retoricamente: "Dear Homer, if you are not third from the truth about virtue, a craftsman of a phantom, just the one we defined as an imitator, but are also second and able to recognize what sorts of practices make human beings better or worse in private and in public, tell us which of the cities was better governed thanks to you, as Lacedaemon was thanks to Lyncurgus, and many others, both great and small, were thanks to others?" Ibid., 599d.

⁸⁹ La distinzione tra l'essere e il non essere è in Platone un tema molto complesso che viene trattato nel modo più approfondito nel *Sofista*. Essa è in qualche modo paradossale perché come si può dire di ciò che non è, che è? Cioè come si può dire qualcosa del non essere? Per ovvie ragioni qui non possiamo soffermarci su di esso. Basterà dire che se intendiamo alla maniera di Martin Heidegger il conoscenza come il portare alla luce, lo svelarsi di un ente in quanto tale, allora il non essere sarà collegato con il fatto di nascondere. Esso non è il contrario dell'essere (perché questo implicherebbe dire ciò che è), ma appartiene all'essere come altro da esso. Platone, secondo la interpretazione di Heidegger, riconobbe chiaramente questa relazione di dipendenza tra il non essere e l'essere. Heidegger, M., *Plato's Sophist*, R. Rojcewicz e A. Schuwer (trad.), Bloomington, Indiana University Press, 1997, passim. Si veda anche: Sallis, *Being and Logos*, pp. 483-524.

essere e su cui si può solo opinare, cioè produrre argomenti la cui validità sta il conoscenza, l'ignoranza e l'errore⁹⁰.

Il filosofo, spiega Socrate, è mosso dall'attrazione verso gli oggetti della prima categoria, ciò che è: non per esempio dalla bellezza nei suoni, nelle forme, nei colori, particolari, ma dalla bellezza in sé. Mentre l'amante della vista e dell'udito, delle arti e gli uomini pratici, sono attratti dalla bellezza così come appare nei particolari e non sanno godere della bellezza in sé⁹¹. Essi, dunque, a differenza dei filosofi, sognano, perché non sanno distinguere ciò che appare da ciò che è⁹². Questa categoria intermedia è quella dell'apparenza, del mondo che i nostri sensi percepiscono (incluso, come vedremo più avanti, quel sesto senso chiamato senso comune): essa si caratterizza per la molteplicità, la variabilità, per il fatto di compartire essenze diverse e quindi per una sostanziale ambiguità, paragonabile a uno stato di sogno, su cui si possono fare discorsi che non potranno mai aspirare allo status di verità⁹³. In altre parole, essa rappresenta il mondo del divenire, quello legato al fluire del tempo e dell'esistenza; quel mondo in cui si muovono gli esseri umani attraverso le loro azioni e che è il soggetto prediletto della poesia: un discorso, per l'appunto, 'del divenire' che si contrappone al 'discorso dell'essere' della filosofia e che secondo Platone, a differenza di quest'ultimo, non potrà mai aspirare a superare il livello dell'opinione⁹⁴.

⁹⁰ Plato, *Gorgias*, 598b.

⁹¹ "the lovers of hearing and sight... surely delight in fair sounds and colors and shapes and all that craft makes from such things, but their thought is unable to see and delight in the nature of the fair itself." Plato, *The Republic of Plato*, 476b.

⁹² Ibid., 476a-d.

⁹³ Socrate: "... of these fair things—is there any that won't look also ugly? And of the just, any that won't look un just? And of the holy, any that won't look unholy?" e Glaucone risponde: "No... but it's necessary that they look somehow both fair and ugly, and so it is with all the others you ask about..." E più avanti, ancora Socrate: "Then is each of the several manys what one asserts it to be any more than it is not what one asserts to be?" al quale gli viene risposto: "they are like ambiguous jokes at feasts... the manys are also ambiguous." Ibid., 479a-d.

⁹⁴ Havelock, *Preface to Plato*, pp. 182, 238-239. Così Socrate nel libro III: "isn't everything that's said by tellers of tales or poets a narrative of what has come to pass, what is, or what is going to be?" E nel libro X: "Imitation, we say, imitates human beings performing forced or voluntary actions." Plato, *The Republic of Plato*, 392d, 603c. Platone, come abbiamo visto prima associa questo tipo di discorso, in quanto mimetico, alla parte dell'anima meno razionale, dove differenti percezioni si mischiano in un turbinio di contraddizioni.

1.4 Riconquistare la via della giustizia: il nucleo politico della critica della filosofia contro la poesia

La filosofia come atto di rivolta contro la città corrotta

Si dice spesso, e giustamente, che alla base del pensiero, anche quello più astratto, ci siano delle esperienze vissute, che esso trovi in quelle la scintilla che lo fa accendere. Nel caso di Platone, questo convincimento risulta particolarmente utile per provare a capire parti importanti del suo progetto: la critica alla poesia, per esempio, risulterebbe abbastanza strana da giustificare nella sua forza e radicalità, senza far ricorso al contesto in cui è stata formulata. Con questo però non si vuole certo ridurre la portata, relativizzandone il senso (o, al contrario, facendone il sottoprodotto di un sistema metafisico), cosa da cui Gadamer, come abbiamo visto, ci ha messo giustamente in guardia⁹⁵. Quello che vogliamo dire, invece, è che l'esperienza particolare di disordine morale, spirituale e politico, che Platone stava vivendo fu determinante per farlo riflettere su alcune tendenze intrinseche del comportamento umano, come il dogmatizzarsi dell'opinione, che si presentano in modo ricorrente nella vita di una comunità.

Ritorniamo alla parte del libro V di cui ci stavamo occupando. Lì Socrate, quando sta per concludere la sua analisi della relazione tra opinione e conoscenza, fa un riferimento indiretto ma importante a questo tema:

“Then we have found, as it seems, that the many beliefs of the many about what's fair and about the other things roll around somewhere between not-being and being purely and simply.”⁹⁶

Il termine greco che il traduttore Allan Bloom traduce con *beliefs* è quello di *nomina*, che deriva dalla parola *nomos* e che (come nota Bloom nella nota) una traduzione più letterale avrebbe reso con ‘ciò che è consuetudinario’, o anche (secondo la traduzione di Havelock) con ‘convenzioni familiari’⁹⁷. I convincimenti della moltitudine - nel senso negativo di opinioni non informate e ragionate - vengono equiparate da Platone con gli usi e costumi

⁹⁵ Si veda supra nota 60.

⁹⁶ Plato, *The Republic of Plato*, 479d.

⁹⁷ Havelock, *Preface to Plato*, p. 241. Plato, *The Republic of Plato*, p. 461.

della società e messi in quell'interregno ontologico che sta a metà tra l'essere e il non essere, in una posizione fluttuante tra questi due poli. Il regno dell'opinione e della convenzione, infatti, appartiene al fluire del tempo e varia con esso. In diversi momenti può accostarsi più a uno o all'altro dei due poli. Nel caso particolare del momento storico in cui Platone viveva, questo fluttuare era, a suo modo di vedere, particolarmente vicino al lato del 'non essere'. Egli riteneva infatti di vivere in un'epoca di profondo disordine spirituale e politico; un qualcosa che risulta particolarmente evidente soprattutto nel suo dialogo più politico, la *Repubblica* appunto⁹⁸. E questo impulso di rivolta contro uno stato che considerava di profonda crisi, come sottolinea Eric Voegelin, lo si ritrova alla radice stessa del suo filosofare che, da un certo punto di vista come abbiamo già detto anteriormente, può essere considerato anche come un atto di resistenza a questo stato di cose: l'atto di un individuo che, non potendo ritrovarsi nell'ordine in cui vive, cerca, per salvare se stesso e la sua comunità, nella propria anima il paradigma della giustizia. La sua filosofia non va pertanto interpretata, chiarisce Voegelin, come se fosse stata concepita in un vuoto sociale: l'ideale della giustizia proposto nella *Repubblica* va letto invece come risposta forme concrete di ingiustizia: quella rappresentata dalla disintegrazione del *patrios doxa* del suo tempo e dall'attacco dello scetticismo dei sofisti⁹⁹.

La radicalità della critica di Platone alla poesia e all'*ethos* del suo tempo risponde alla reazione a questo stato di cose e alla necessità di costruirne uno nuovo, basato su un altrettanto nuovo e addirittura rivoluzionario concetto di *paideia*, che non disponeva dunque di altre fonti da cui trarre la propria forza e altre basi su cui sostenersi oltre a se stessa¹⁰⁰. Un tipo di *paideia* del tutto differente da quella tradizionale, dall'ideale dell'umanismo greco che il grande classicista Werner Jaeger descrisse come la "cultivation of what is specifically and purely human in all spheres of life" e lo sviluppo "of the harmonious human being"¹⁰¹; un nuovo modello educativo il cui ideale non era più dato dai modelli di virtù rappresentati dagli eroi mitici, bensì dal raggiungimento di un altro tipo di ordine virtuoso nell'anima, un tipo di moderazione secondo Gadamer concepito in un modo piuttosto differente: come l'equilibrio tra le tendenze vitaliste dello spirito - la volontà di potere - e quelle razionali e pacifiche - l'amore per la giustizia -, vale a dire una difficilissima armonizzazione "of the natural

⁹⁸ Strauss, "Plato", p. 8.

⁹⁹ Voegelin, *Plato and Aristotle*, pp. 65-69. Voegelin, "The New Science of Politics", pp. 136-138.

¹⁰⁰ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, pp. 53-54.

¹⁰¹ Jaeger citato in: Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 53.

dissonance in human soul... the unification of the irreconcilable”; un traguardo questo, che la sola pratica della filosofia poteva garantire¹⁰². Alla base di questo differente tipo di ideale stava il convincimento di Platone che la ‘città dei porci’, quella sana, dove quasi solo i bisogni più basilari vengono soddisfatti da una società di artigiani in cui ognuno compie il suo dovere e dove dunque non esiste praticamente alcun tipo di organizzazione istituzionale, non potrà mai esistere visto che l’uomo per sua natura aspira sempre a trascendere le sue circostanze presenti, la sua mera naturalità, e per questo a dar vita a comunità ben più complesse e, dunque, a quel fenomeno esclusivamente umano che è la politica¹⁰³.

Lo standard che Platone pone per l’autentica città ideale è infatti molto alto, accettabile ed accessibile solo a chi ama veramente la giustizia: “the Republic conveys the broadest and deepest analysis of political idealism ever made”, scrisse a questo proposito Leo Strauss; un idealismo dal contenuto in netto contrasto con la concezione tradizionale di quell’epoca. Nel primo libro, come abbiamo detto, Platone mette in scena la discesa e il contrasto con la città decadente da parte di Socrate. Lì egli si scontra con quelle convenzioni in stato di degrado rappresentate dalle convinzioni vuote sulla giustizia di Cefalo (il rappresentante della tradizione) e Polimarco (quello delle nuove generazioni), o quelle più minacciose e pericolose di Trasimaco (il sofista, o la massima degenerazione della morale). Nel loro oscillare nel tempo tra i poli dell’essere e del non essere, nell’epoca di Socrate e Platone le opinioni della moltitudine si trovavano, a loro modo di vedere, in una posizione particolarmente vicina al secondo polo: dogmatizzate, prive di contenuto riflessivo e lontane dalla loro verità originale. Uno stato di cose che, per di più, si alimentava e riproduceva automaticamente, nel momento in cui l’accettazione dogmatica e passiva dei valori della tradizione significava un quasi completo annebbiamento dello spirito critico dei giovani, fornendo un terreno fertile alle manipolazioni dei sofisti. La ricerca della giustizia parte da qui, dalla discesa del filosofo nella città decadente e dalla reazione a questo stato di cose

¹⁰² Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 54. Cfr.: Strauss, "Plato", p. 20.

¹⁰³ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, pp. 54-55. Nella sua ricerca nel *logos* della città ideale, Socrate inizia descrivendo nel libro II la città nella sua versione più semplice, quella che soddisfa quasi esclusivamente i bisogni primari del cibo, dell'alloggiamento e del vestirsi. È la città che deriva la sua organizzazione da due semplici principi - che gli umani non sono autosufficienti e che ogni individuo ha una naturale predisposizione a compiere una determinata funzione (due principi da cui poi Socrate deriverà quello secondo cui ognuno deve svolgere una unica funzione) - e che a causa di questa semplicità è utile nel percorso per comprendere l'essenza della giustizia perché in essa questa si manifesta in modo chiaro. Tuttavia, altrettanto evidentemente, essa mostrerà presto la sua insufficienza per permettere lo sviluppo della parte più nobile dei suoi cittadini. Plato, *The Republic of Plato*, 369b-372e.

verso la rigenerazione attraverso la fondazione di una nuova città nel *logos*¹⁰⁴, vale a dire attraverso la pratica della filosofia. Cioè dalla realizzazione della necessità di andare oltre le convenzioni, la morale comune, o per usare un'espressione inglese "the climate of opinion", che nella loro tendenza intrinseca a dogmatizzarsi e a venir confuse con la verità, costituiscono un grande ostacolo alla ricerca della vera giustizia e del bene comune, sostituendo ad essa la compiacenza con il possesso di un'immagine opaca¹⁰⁵.

Letto dal punto di vista politico, quindi, lo scontro tra Platone e la poesia perde quelle tonalità totalizzanti, assolute, con cui spesso viene descritto, e ci si manifesta come un atto all'interno di un contesto particolare, concreto. E ciononostante, esso non smarrisce il suo valore universale. Tanto la forma quanto il contenuto (per quanto giustificato sia proporre una divisione del genere) dell'opera di Platone risponderanno della situazione in cui egli si trovò a vivere e pensare. Come ormai hanno stabilito alcuni tra i più acuti degli interpreti platonici, lungi dall'essere riducibile a una filosofia, o a una teoria, nel senso più comune del termine, cioè ad un sistema di proposizioni sulla verità della realtà, l'opera platonica rappresenta, nella terminologia di uno di questi, una 'forma simbolica' attraverso cui ha preso corpo la ricerca della verità di un individuo in rivolta contro il disordine del suo tempo¹⁰⁶.

Mythos e logos, poesia e filosofia

Interpretato secondo questa chiave, dunque, lo scontro tra filosofia e poesia si rivela meno come una contrapposizione frontale tra due forme assolute incompatibili e più una questione di contenuti concreti. E questo aiuta a spiegare il perché della permanenza nella filosofia platonica di molti elementi mitici. Prima di Platone, infatti, le espressioni *mythos* e *logos* avevano un significato praticamente coincidente. Come ha scritto Martin Heidegger, uno dei primi a notare questo fatto:

"Myth means the telling world. For the Greek, to tell is to lay bare and make appear - both the appearance, and that which has its essence in the appearance, its epiphany.

¹⁰⁴ Baracchi, *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, pp. 42-43.

¹⁰⁵ Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 79.

¹⁰⁶ Voegelin, "Reason: The Classic Experience", p. 4. Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 70. Cfr.: Strauss, *The City and Man*, p. 50. Sallis, *Being and Logos*, pp. 1-3.

Mythos is what has its essence in its telling – what is apparent in the unconcealedness of its appeal. The *mythos* is that appeal of foremost and radical concern to all human beings which makes man think of what appears, what is being. *Logos* says the same.”¹⁰⁷

Poco a poco però, con l'avvento dei primi filosofi che iniziarono a riflettere a fondo sul senso del *logos*, il significato dei due termini iniziò a differenziarsi nel momento in cui questa faceva sì che questi non potessero più mantenere il loro significato originale; finché con Platone, che spinse questa riflessione molto più in là, essi furono completamente differenziati¹⁰⁸. Tuttavia, se si riducesse la questione della loro relazione in Platone a una semplice e immutabile contrapposizione, quella tra discorso razionale e discorso artistico, o ancora peggio, irrazionale, si perderebbe il valore più profondo tanto dell'indagine sul *logos*, quanto del valore del *mythos*, nella sua filosofia¹⁰⁹. In particolare, la questione del significato del *logos* occupa in essa un ruolo centrale; una questione che viene presa non tanto nella forma di una risposta, quanto di una domanda. I suoi dialoghi sono appunto la testimonianza dell'esplorazione, e la forma che questa prese, della questione del *logos* nelle sue concrete manifestazioni¹¹⁰.

Se in termini heideggeriani il *logos*, cioè il discorso, era per i greci la via prioritaria dell'essere umano verso la verità, nel senso di un portare alla luce l'ente, allora il problema era che spesso essa poteva venire ostruita da particolari forme degenerate che il *logos* può assumere. Questo può succedere in diversi casi: per esempio, quando il discorso si irrigidisce in proposizioni e concetti che si fanno truismi, così come nel caso dell'opinione accettata acriticamente e superficialmente; o quando il discorso non manifesta un'autentica preoccupazione per la cosa in sé, il soggetto su cui questo discorso versa, come nel caso della sofistica. Se in questi casi dunque il discorso più che un manifestare della verità è un suo occultamento, si può dire che da questo punto di vista quello di Platone fu l'intento di

¹⁰⁷ Heidegger, M., *What Is Called Thinking?*, F. D. Wieck e J.G. Gray (trad.), New York, Harper & Row, 1968, p. 10.

¹⁰⁸ Ibidem. La riflessione sul concetto del *logos* era una delle tematiche più importanti nella cultura filosofica e pre-filosofica dei Greci. Una ricerca il cui senso originale è andato del tutto smarrito nei secoli successivi, a causa soprattutto della tecnicizzazione del concetto di filosofia e la sua riduzione ad una tra le varie discipline dello spettro del sapere da parte del cristianesimo. Heidegger, *Plato's Sophist*, pp. 159, 174 e ss.

¹⁰⁹ Heidegger conclude la sua riflessione su questa comunanza tra mito e filosofia scrivendo: “Historians and philologists, by virtue of a prejudice which modern rationalism adopted from Platonism, imagine that *mythos* was destroyed by *logos*. But nothing religious is ever destroyed by logic; it is destroyed only by the God's withdrawal.” Heidegger, *What Is Called Thinking?*, p. 10.

¹¹⁰ Sallis, *Being and Logos*, pp. 13-15.

ricquistare la via verso la verità con il discorso. La sua filosofia fu questa indagine compiuta attraverso una particolare forma che il discorso può assumere e che egli considerava superiore a tutte le altre: quella del dialogo, e più precisamente della dialettica. Nei termini più semplici, di fronte a questa variabilità, che può divenire debolezza¹¹¹, del *logos*, la dialettica fu per Platone la via da seguire per riconquistare con il discorso il senso della cosa in sé, riconquistare una vicinanza con il mondo, attraverso un discorso mosso da un autentica preoccupazione per la cosa di cui parla e quindi per la verità. Tale ricerca nel e del *logos* fu, come abbiamo detto, fatta in contrapposizione a istanze concrete del suo manifestarsi dove tale preoccupazione non esisteva, tra cui appunto la sofistica, il mito e, è ormai ora di dirlo, anche la retorica¹¹².

La filosofia come discorso della verità

Ma qual è il senso politico di tutto ciò? Se è vero che la poesia era diventata per Platone una delle forme del discorso non più autentica, che si contrapponeva alla relazione dell'essere umano con il mondo come una di 'verità' (sempre parlando in termini heideggeriani), allora era necessario sostituirla con un altro e più autentico tipo di discorso: quello filosofico. Se essa era divenuta una sorta di incantesimo con cui si offuscavano le menti dei cittadini impedendo che la giustizia illuminasse il cammino a seguire, allora era necessario disattivare i suoi effetti nocivi. Perché di questa situazione si sarebbe potuto approfittare chiunque non avesse avuto a cuore il benessere della comunità, come i sofisti. La radice del problema politico risiede tutta qui: nel fatto che se è attraverso il *logos* che ci apriamo la via verso la verità delle cose e se questo è per natura inerentemente variabile, il conoscenza che abbiamo di queste è sempre minacciato, nel momento in cui esiste sempre la possibilità che qualcuno possa servirsi di questa debolezza del *logos* per portare avanti i suoi interessi privati¹¹³.

La filosofia doveva dunque agire, secondo Platone, come fosse un antidoto contro la poesia - "we'll chant this argument we are making to ourselves as a countercharm, taking

¹¹¹ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 116.

¹¹² In questo senso, si sono espressi per esempio: Sallis, *Being and Logos*, pp. 8-11. Heidegger, *Plato's Sophist*, cap. 3.

¹¹³ E come scrive Gadamer: "it is among Plato's keenest and most marvellous insights that this danger has its source in the weakness of the *logoi*, the weakness which the new paideia in the age of sophism exploits." Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 116.

care against falling back again into this love” dice Socrate nel libro X - in una battaglia il cui obiettivo era il controllo dell’anima e quindi dell’ordine della città¹¹⁴. La filosofia doveva quindi riuscire a scalzare la poesia dalla sua posizione egemonica nell’educazione e sostituirvisi. Per fare ciò era indispensabile legittimarla agli occhi della città, contrapponendola al tipo di discorso di cui voleva prendere il posto. È così che la filosofia cercò di legittimarsi creandosi un’identità (tanto verso il suo interiore quanto verso l’esteriore) in contrasto con quella della poesia, proiettando questa come l’‘altro’ da sé, e proponendosi politicamente come un contraltare rispetto ad essa¹¹⁵. Ma nonostante questa bellicosità, l’opera di Platone mantenne anche una continua relazione di vicinanza e familiarità con il linguaggio poetico e il mito, ricorrendo ad esso in momenti topici, e facendo della forma del suo pensiero (quella del dialogo) un elemento fondamentale per la sua espressione. In termini generali, quindi, una certa ambiguità segna la relazione della filosofia con la poesia e il mito nelle origini, una ambiguità che mette in luce la problematicità del tema e che deve essere affrontata appunto nel suo carattere problematico, come questione aperta, senza affrettarsi nel dare risposte conclusive. Ma su questo punto di cruciale importanza torneremo più avanti, nella parte conclusiva del sesto capitolo, in cui ci occuperemo direttamente della questione del linguaggio simbolico. Ora ci sposteremo invece sulla relazione di Platone con la retorica.

2. LA CRITICA DI PLATONE ALLA RETORICA

Se ci siamo voluti soffermare piuttosto a lungo sullo scontro con la poesia di Platone è perché esso condivide punti sostanziali con quello che questi ebbe con la retorica, che è la vera questione che c’interessa in questo capitolo. Tra la poesia e la retorica esisteva, infatti,

¹¹⁴ Plato, *The Republic of Plato*, 608a.

¹¹⁵ Morgan, *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, pp.1-2, 33. In questo senso la filosofia di Platone, come ha sostenuto Andrea Nightingale, è dialogica non solo perché basata sulla dialettica, ma anche perché è un continuo dialogo (nonostante si tratti di un dialogo quasi sempre dai toni polemic) con altri generi di discorso come la poesia, la retorica, ecc., attraverso il quale cerca di definire la sua identità: Nightingale, A. W., *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 3. Nei vari capitoli di questo testo, Nightingale studia nel dettaglio le varie posizioni che la filosofia di Platone assume rispetto ad ognuna di queste forme discorsive.

non solo una certa continuità storica nello scenario dell'antica Grecia tra il V e il IV secolo a.C., ma anche, per così dire, una certa affinità di sostanze. Come cantava Esiodo nella sua *Teogonia*, erano infatti le Muse, le dee della poesia e del canto, che elargivano ai re il dono di una parola persuasiva capace di placare i conflitti e indicare la giustizia alle loro comunità¹¹⁶. E d'altro canto, era comune tra oratori e cittadini che i discorsi narrati nei testi dei poeti antichi, primi fra tutti quelli di Omero, fossero spesso citati come modelli di elocuzione altissima e fonte di ispirazione¹¹⁷. Ma non si tratta solo di questo. La retorica e la poesia condividevano caratteristiche profonde ed esse vanno messe nello stesso lato, in una situazione di continuità, rispetto alla sfida che significò l'avvento della filosofia. La lunga introduzione sull'attacco di Platone alla poesia, quindi, ci ha permesso di avanzare di molto nel terreno in cui ora ci vogliamo addentrare, quello appunto della sua concezione della retorica, perché a causa di questa affinità, molti dei temi che abbiamo trattato si ripresenteranno ora. E la stessa problematicità che abbiamo trovato nel primo caso, la ritroveremo anche qui.

2.1 Alle origini della battaglia tra filosofia e retorica: uno scontro per la supremazia culturale

Così come era nel caso della poesia, la battaglia che Platone combatté con la retorica aveva un significato politico, nella misura in cui essa venne intrapresa da Platone anche con l'obiettivo di ritagliare per la filosofia il ruolo di disciplina principe della educazione della città; un ruolo che andava conteso con un gruppo, quello dei sofisti, il cui prestigio e potere andavano crescendo costantemente. Il passaggio dal secolo V al secolo IV fu infatti un momento di grandi cambiamenti culturali (oltre che politici e sociali) in Grecia, quando la crisi del modello educativo basato sulla poesia ed il mito iniziò a lasciare spazio aperto a un confronto per ristabilire un nuovo paradigma educativo.

¹¹⁶ “a lui sulla lingua versano dolce rugiada, / e dalla sua bocca scorrono dolci parole; le genti / tutte guardano a lui che giustizia amministra / con retti giudizi; mentre lui parla sicuro, / subito, anche una grande contesa, placa sapientemente; / perché è per questo che i re sono saggi, perché alle genti / offese nell'assemblea danno riparazione / facilmente, con le dolci parole placandole; / quando giunge nell'assemblea come un dio lo rispettano / con dolce reverenza, ed egli splende fra i convenuti.” Esiodo, *Teogonia*, vv. 83-93.

¹¹⁷ Kennedy, G. A., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994, pp. 13-15.

Si trattò di quello che è passato alla storia come una ‘battaglia’, non solo tra due nuovi ideali di *paideia*, ma anche, più in generale, di due visioni sull’etica, sulla politica e sull’ideale della vita migliore; ognuno dei due campi con la sua propria accademia e i propri seguaci, ed ognuno reclamando il ruolo di sostituto dell’antico ideale omerico. I due maggiori protagonisti e duellanti di questa ‘battaglia’ erano Platone ed Isocrate. Il primo, che si riferiva al suo ideale con il termine *philosophia*, cioè amore per la saggezza. Ed il secondo che curiosamente, pur essendo normalmente considerato il primo grande rappresentante della retorica, rivendicava anche per il suo ideale lo stesso termine di *philosophia* (appunto, amore per la saggezza), evitando sistematicamente per la sua arte il termine *retorica*, alla quale come massimo si riferiva con l’espressione ‘arte del *logos*’¹¹⁸. Il fatto è che entrambi gli autori condannavano la retorica intesa come mera tecnica per la costruzione del discorso persuasivo, così come praticata e insegnata dai sofisti. Certo, questo non significa che, come vedremo, tra di loro vi fossero grandi differenze, ma al di là di quelle su due questioni non di secondo ordine concordavano: nel criticare la riduzione strumentale e tecnicistica di un’arte del discorso (ed abbiamo visto prima l’importanza del *logos* nella cultura greca) e nel concepire il loro ideale come una visione comprensiva delle cose ed in particolare della vita buona.

Questo punto dovrebbe chiarire che ciò che è stata raccontata innumerevoli volte come una ‘battaglia’ tra ‘retorica’ e ‘filosofia’, senza che si arrivasse mai ad un punto fermo a parte l’irriducibile differenza tra i due punti di vista, e che è divenuto addirittura un *leitmotiv* nei secoli successivi fino ai giorni nostri¹¹⁹, non era in realtà un duello incondizionato, quanto piuttosto un confronto tra posizioni differenti; e oltretutto chiarire anche che questo confronto non era tanto tra l’ideale alto della filosofia e quello pragmatico e scaltro della retorica sofistica, bensì tra due concezioni differenti, ma ugualmente ‘nobili’. Il fatto che tale confronto sia stato tradizionalmente narrato nei termini di una ‘battaglia’, infatti, ha impedito che se ne apprezzasse fino in fondo il fondamentale aspetto positivo e dialogico. Tant’è vero che esso non si è certo esaurito con quei due protagonisti iniziali, ma è continuato per molto tempo dopo di loro, divenendo il luogo di scontro e incontro di due maniere di vedere il

¹¹⁸ Schiappa, E., *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, Yale University Press, 1999, pp. 163 e ss.

¹¹⁹ Fish, S., "Rhetoric", in M. Bernard-Donals e R. R. Glejzer (eds.), *Rhetoric in an Antifoundational World*, p. 46.

mondo, che si sono contrapposte, influenzate, e quasi mai completamente ignorate, nel corso dei secoli¹²⁰.

Nonostante che durante questo periodo esso abbia assunto connotati sempre più accademici, irrigidendosi in fredde e a volte sterili dispute dottrinarie, questo confronto aveva originariamente non solo un importante significato teorico, ma anche un'urgenza politica, un significato concreto. Perché, come ha scritto Werner Jaeger, in essa si misuravano due visioni differenti sulla questione fondamentale della *paideia*, cioè del percorso formativo per la piena realizzazione delle potenzialità dell'individuo, che cercavano di modellare il carattere dello spirito greco e di divenire egemonici. La vitalità e l'energia con cui gli autori di allora si battevano mostra la concretezza delle questioni affrontate; questioni che sorgevano direttamente dalla vita vissuta del loro presente¹²¹. Recuperare questa urgenza significherà mettere in evidenza il significato concreto di quella disputa ed aiuterà anche a non essenzializzare le rispettive posizioni.

A partire dal secolo V, la retorica iniziò a divenire una presenza importante nella società greca; un'importanza che andò crescendo nel secolo successivo, fino a fare di essa una componente centrale del panorama culturale¹²². La sua presenza rispondeva alle necessità politiche di quella società, segnata da profondi cambiamenti che portarono più ampi strati della popolazione a condividere il governo della città oltre all'aristocrazia. La diffusa pratica della partecipazione nella vita politica e quella di difendersi nei processi giudiziali fecero sì che una certa eloquenza nel discorso si sviluppasse in quel mondo piuttosto spontaneamente. La capacità così appresa nella pratica quotidiana divenne successivamente oggetto di una sistematizzazione teorica, dando forma a quella che oggi viene chiamata la disciplina della retorica¹²³.

¹²⁰ Questo è un punto che, in modo diverso, è stato notato soprattutto da quei studiosi che occupandosi della relazione tra retorica e filosofia, hanno cercato di recuperare il valore positivo della prima, che è stato spessissimo negato dalla seconda. Tra questi, si consultino: Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, pp. 6-9. Ijsseling, S., *Rhetoric and Philosophy in Conflict: An Historical Survey*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 1-18. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, pp. i-viii, 83-84, 212.

¹²¹ Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture, Vol. 2: In Search of the Divine Centre*, G. Highet (trad.), Oxford, Blackwell, 1944, p. 46. Si vedano anche: Barker, E. S., *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, Londra, Methuen and Co., 1967, pp. 63-65. Eagleton, "A Short History of Rhetoric", p. 88.

¹²² Kastely, J., "In Defense of Plato's Gorgias", *PMLA*, vol. 106, no. 1 (1991), pp. 96-109, qui p. 96.

¹²³ Vickers, *In Defence of Rhetoric*, pp. 1-11. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, cap. 1, 2 e 3. Questo che abbiamo sintetizzato qui è un resoconto piuttosto classico e generico delle origini della retorica, che si può ritrovare addirittura negli scritti di Cicerone e Quintiliano, e di cui attualmente se ne ha una versione autorevole nei vari lavori del grande studioso della retorica George Kennedy. Tuttavia, su questo argomento è in corso un interessante dibattito. In particolare, c'è chi come Edward Schiappa contesta la ricostruzione tradizionale secondo cui la retorica si sia sviluppata come una disciplina specifica e tecnica del discorso politico e che ci

Si tratta dunque di un'arte che nella sua essenza possedeva una legame intrinseco con la *vita activa* e con la concretezza di questa¹²⁴. Il che non significa che essa, così come è stata pensata dai suoi migliori rappresentanti come Isocrate (su cui torneremo nel prossimo capitolo), fosse equiparabile ad una mera tecnica per la preparazione alla vita politica; perché la retorica per questi significava piuttosto un percorso formativo per la costituzione di un cittadino completo, alla base della quale stava una visione più generale delle cose. La capacità di produrre discorsi persuasivi nell'arena pubblica era una delle sue principali preoccupazioni. Ma come ha notato Hannah Arendt, il termine contemporaneo 'persuasione' può solo a fatica evocare l'importanza politica che questo aveva nella civiltà greca, ed in particolare ad Atene nella quale il primato della *vita activa* era raramente messo in questione (solo da qualche filosofo) e dove alla divinità *Pheitó*, la dea della persuasione, era anche dedicato un tempio nella città. Il discorso persuasivo era infatti considerato lì il discorso politico *par excellence* e la sua arte, la retorica, la vera ed autentica arte della politica. Stiamo infatti parlando di una città che andava orgogliosa della sua capacità di dirimere le questioni politiche non attraverso la violenza ma con il discorso e che si considerava per questo unica, distinguendosi da tutto il resto delle comunità che chiamava barbare¹²⁵. Questo mette in evidenza che la retorica aveva un ideale ben più elevato della semplice persuasione. La mediazione dei conflitti era un fine immediato che poteva però essere raggiunto solo aspirando ad uno più ampio: quello della formazione di una cittadinanza che avesse

fosse un gruppo di insegnanti di questa disciplina che si riconoscevano nell'etichetta di 'sofisti'. Sempre secondo questo autore, il termine 'retorica' fu coniato da Platone con fini polemici. Più che una disciplina specifica, a svilupparsi in quell'epoca in Grecia sarebbe stato un tipo di educazione piuttosto variegato e meno sistematico il cui fine era preparare i giovani a parlare nell'arena pubblica. Tre interessanti ricostruzioni critiche delle origini della retorica sono: Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Cole, T., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999. De Meyer, L., *Vers l'invention de la rhétorique une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997.

¹²⁴ A proposito di questo processo di sistematizzazione, il grande storico della retorica George Kennedy ha messo in luce un fenomeno molto importante che ha denominato 'letteraturizzazione': si tratta del passaggio da una retorica 'primaria' - o sia, una retorica soprattutto come pratica del discorso pubblico, e quindi essenzialmente orale - a una retorica 'secondaria' - in cui essa diviene principalmente classificazione e chiarificazione delle tecniche discorsive, o anche processo formativo per apprendere a parlare e scrivere bene, e in cui dal discorso orale si passa a dare più importanza a quello scritto -. Questo passaggio graduale dalla retorica 'primaria' a quella 'secondaria' è un fenomeno che si è presentato, sia nel periodo classico (a Roma come nel mondo ellenico), sia in quello rinascimentale, in cui dopo una rivitalizzazione della retorica 'primaria' dovuta al risorgere della vita politica e partecipata nelle città-stato italiane, si assistette gradualmente al ritorno alla tecnicizzazione della retorica nei decenni successivi a causa del cambiamento delle condizioni politiche. Kennedy, G. A., *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, pp. 2-4. Kennedy, G. A., *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983, pp. 17-19.

¹²⁵ Arendt, "Philosophy and Politics", pp. 73-74.

incorporato il valore di una civile convivenza attraverso la pratica della discussione argomentata¹²⁶.

2.2 La paradigmatica critica filosofica di Platone alla retorica: l'accusa di sofismo

Il primo e più contundente attacco alla retorica fu lanciato da Platone nel momento in cui questi contrappose ad essa l'ideale della filosofia. Tra i numerosi dialoghi che ci ha lasciato, il trattamento più esplicito alla retorica lo si può ritrovare in due lunghi passaggi di due di questi - il *Gorgia* e il *Fedro* - ai quali bisogna aggiungere diversi altri commenti sparsi in altri, tra cui il *Protagora*, l'*Apologia* e la stessa *Repubblica*. Nonostante, nel suo complesso, la questione della concezione di Platone della retorica sia piuttosto complessa e ricca di sfumature, raccontandoci della diatriba tra Socrate e i sofisti, egli ha potuto formulare delle critiche a questa che diverranno emblematiche, tanto da arrivare ad assumere una sorta di funzione originaria per un certo modo dispregiativo di concepirla al quale corrisponde una certa auto-concezione altezzosa della filosofia¹²⁷. Una visione dicotomica che, come è stato detto da uno dei più noti studiosi di retorica, associa istantaneamente alla filosofia “devotion to truth, intellectual honesty, depth of perception, consistency, and sincerity” e a quella “verbal dexterity, empty pomposity, triviality, moral ambivalence, and a desire to achieve self-interest by any means”¹²⁸; e che, dopo essersi sviluppata nei secoli successivi al confronto originario tra filosofia e retorica, si è rinsaldata soprattutto nella modernità ed in particolare con il consolidarsi del razionalismo per proseguire pressoché intatta fino ad oggi, essendo stata solo parzialmente messa in discussione da alcuni sviluppi culturali degli ultimi tempi come la cosiddetta ‘postmodernità’, o il recupero della filosofia pratica. Tale visione manichea delle cose, che ad un livello più concreto e politico è la stessa che associa inevitabilmente la retorica con la demagogia, è divenuta quasi una costante all'interno della tradizione filosofica, essendo stata ripetuta, più o meno negli stessi termini, da grandi filosofi

¹²⁶ Yunis, H., *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 28.

¹²⁷ Va specificato che nonostante Platone, nel *Gorgia*, associ inevitabilmente i sofisti con la retorica, nei confronti dei primi mantiene sempre un giudizio negativo, mentre nei confronti della seconda questo è più sfaccettato, come vedremo in questo capitolo. Plato, *Gorgias*, 465c4-5. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, pp. 3, 19.

¹²⁸ Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, p. 9.

soprattutto dell'epoca moderna come Descartes, Locke, Kant, o Hegel¹²⁹. Ma anche dal punto di vista della retorica, la portata di questa condanna è stata tale che essa ha finito con l'influenzare anche alcuni di quegli autori che, invece, di questa hanno una visione positiva, tanto che la storia della retorica può essere pure raccontata come una serie di risposte e giustificazioni alle critiche originariamente mosse da Platone e poi riprese (non con la stessa profondità) da altri filosofi¹³⁰.

Da un certo punto di vista, quindi, sembrerebbe inappropriato iniziare un resoconto della retorica partendo proprio da chi per primo la criticò. Oltretutto, come abbiamo già accennato, la retorica come pratica è abbastanza più antica di Platone, essendo germinata dalla stessa pratica della politica nell'antica Grecia a partire dal V secolo a.C. con la formazione delle prime *poleis* democratiche, come Siracusa ed Atene, e trovandosene tracce ancor prima di questo¹³¹. Ed infine si potrebbe anche aggiungere che l'oratoria, in quanto arte civica *par excellence*, è un'arte che vive nel mondo della pratica e che quindi è piuttosto restia ad essere ingabbiata in teorie astratte e totalizzanti¹³². Difatti, come vedremo più avanti, ogni qual volta la sua disciplina, nel suo impeto di sistematizzazione, ha perso di vista questa natura pratica dell'oratoria, ha finito snaturandola, al ridurla a una serie di regole predeterminate, racchiuse in freddi e sterili manuali.

Queste osservazioni, ed in particolare l'ultima, hanno un loro peso. Tuttavia l'interesse della posizione di Platone sulla retorica risiede nel fatto che, trattandosi di un filosofo nella miglior concezione di questo termine egli ha saputo per la prima volta affrontare la retorica come una questione aperta, costringendola a prendere coscienza della natura problematica della sua identità ed ad interrogarsene. Mossosi alla ricerca della sua essenza, Platone non solo fu il primo ad associare esplicitamente la persuasione alla retorica, definendola 'produttrice di persuasione'¹³³; ma anche, presumibilmente, colui che coniò lo

¹²⁹ Grassi, E., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, Napoli, La città del sole, 1999, pp. 131-133. Hobbs, C., *Rhetoric on the Margins of Modernity: Vico, Condillac, Monboddo*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2002, pp. 43-48. Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, pp. 15, 84-86. Per quanto riguarda, in specifico, il giudizio di Kant sulla retorica (un giudizio altamente polemico), si consulti: Garsten, *Saving Persuasion*, cap. 3.

¹³⁰ Kastely, "In Defense of Plato's Gorgias", p. 96.

¹³¹ Per esempio: Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, p. 3. Sulle origini della retorica saremo più precisi nel terzo capitolo, quando studieremo alcuni pensatori direttamente associabili a questa tradizione, a partire da Isocrate.

¹³² Ricœur, *La métaphore vive*, pp. 14 e ss.

¹³³ Plato, *Gorgias*, 453a2. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, p. 13.

stesso termine ‘retorica’¹³⁴. Nonostante che su questo ultimo punto non ci sia consenso generale tra gli studiosi, è certo che in quel periodo, espressioni come ‘filosofia’, ‘retorica’, ‘sofistica’, non avevano ancora un uso chiaro e condiviso ma costituivano una terminologia nuova, *in fieri*, sulla quale ci si confrontava per definirne il significato¹³⁵. Termini che ruotavano tutti attorno a una questione su cui la cultura greca di quel periodo, una cultura dove l’esistenza individuale era sempre e solo concepita come esistenza nella comunità, s’interrogava incessantemente: quella del significato del discorso, del *logos*¹³⁶.

Partendo da questo mutuo interesse per tale questione, in sé già segno di una certa comunanza, filosofi, sofisti e retori, duellavano in una sorta di battaglia per la delimitazione dei rispettivi spazi, e così facendo cercavano di costruire la propria identità anche in contrasto con quella dell’avversario. Ciò è evidente soprattutto in Platone, un pensatore in cui la riflessione sul *logos* raggiunse livelli di profondità ineguagliati.

L'essenza della filosofia: la dialettica come discorso rivelatore

Tutta la sua opera fu, infatti, una ricerca su tre questioni strettamente connesse: quella dell’essere (o della verità), quella della filosofia e quella del *logos*. Partendo dal riconoscimento dell’esistenza di una pluralità di *logoi*, Platone cercò di chiarificarne la natura e di capire, in particolare, quella del *logos* filosofico e scientifico. Ma la forma attraverso cui Platone operò la sua analisi non fu quella sistematica ed a noi più usuale del ‘trattato’, bensì quella del ‘dialogo’, una rappresentazione viva del *logos* filosofico nel suo accadere, nel suo incontrarsi e scontrarsi con gli altri tipi di *logoi*. Una rappresentazione al cui centro vi è la figura di Socrate nell’atto di filosofare¹³⁷.

Il dialogo socratico, con la sua forma dialettica di domande e risposte, costituisce difatti per Platone il modello supremo del discorso scientifico e filosofico; un modello che prenderà come base per costruire la sua concezione della dialettica. Come ci ha spiegato chiaramente Hans-Georg Gadamer, l’arte del discorso di Socrate, nella versione dataci da

¹³⁴ È questa la tesi espressa in: Schiappa, E., "Did Plato Coin Rhetorike?", *The American Journal of Philology*, vol. 111, no. 4 (1990), pp. 457-470.

¹³⁵ In questo senso, come spiega Schiappa, è il tema della battaglia tra due modi di esistere differenti - quello del filosofo e quello dell’oratore - il vero motivo di fondo del dialogo del *Gorgia*, in cui Platone prende la sua posizione più polemica contro la retorica. Ibidem.

¹³⁶ McCoy, M., *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 11. Si ricordi anche quanto detto nell’anteriore nota 108.

¹³⁷ Sallis, *Being and Logos*, pp. 6-10, 16-17.

Platone, è nella sua essenza un *logos* scientifico, la prima vera dimostrazione di questo tipo di discorso: un tipo di discorso che cerca “to arrive at a really secure stance toward the things”, attraverso una metodologia stilizzata di domande e risposte mediante la quale i termini della questione che si sta analizzando vengono esposti in una sequenza logica¹³⁸. L’arte del dialogo scientifico di Socrate – un’arte che si poneva per la prima volta, “the question of *what something is*” - fu concepita per scongiurare un pericoloso rischio morale: l’esperienza della debolezza del *logos* di dire ciò che realmente vuol dire, così come della generale tendenza ad accettare acriticamente le proprie opinioni, o quelle in un certo momento egemoniche nella società, e soprattutto della consapevolezza della possibilità che qualcuno (secondo Platone i sofisti) avesse potuto approfittare di queste situazioni¹³⁹.

Sull’importantissimo tema delle opinioni torneremo, comunque, nelle pagine seguenti; per ora ci limiteremo a segnalare, seguendo ancora Gadamer, che la debolezza del *logos* è una conseguenza di una condizione inerente al linguaggio stesso: se si guarda alle parole come dei mezzi per rappresentare le cose, risulta che queste hanno, per così dire, una vita indipendente dalle cose che devono rappresentare: “[t]hat which is meant to *present* something cannot be that thing.”¹⁴⁰ Con la conseguenza che:

“[i]t lies in the nature of the means of knowing that in order to be means they must have something inessential about them. This, according to Plato, is the source of the

¹³⁸ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. 20.

¹³⁹ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, pp. 118, 122-123.

¹⁴⁰ Ibid., p. 113. Questo modo di concepire il linguaggio, che potremmo definire funzionale o strumentale, è naturalmente una tra le varie possibilità che esistono. Si tratta di una concezione che, negli ultimi decenni, è stata oggetto di numerose e profonde critiche da autori e punti di vista differenti, tra cui lo stesso Gadamer con la sua ‘teoria ermeneutica’. Comunque la critica forse più forte è venuta da un filosofo come Richard Rorty, e da altri pensatori come lui influenzati dal cosiddetto *linguistic turn* ed in generale dalla svolta anti-metafisica degli ultimi decenni (da Jacques Derrida, Michel Foucault, Paul de Man, Stanley Fish, e ancor più indietro, l’ultimo Wittgenstein, Heidegger, fino a Nietzsche), secondo la quale essa deriva da una indimostrabile e dogmatica posizione metafisica che postula l’esistenza di un mondo indipendente dalla mente umana e potenzialmente accessibile ad essa attraverso un linguaggio che, come uno strumento neutro, può essere giudicato per la sua capacità di corrispondere questa realtà secondo degli standard di verità assoluta (tratti da quel mondo esterno). Molte rivalutazioni della retorica che sono state proposte in questi anni, tra cui quella dello stesso Rorty (o di Stanley Fish, per esempio) si basano proprio su questa critica a questa idea del linguaggio che fanno risalire a Platone. La nostra riabilitazione della retorica, invece, va in una direzione un po’ differente, essendo eventualmente più in sintonia con quella di Gadamer. Lungo questo scritto, quando ne sorgerà l’occasione, non mancheremo di mettere in luce le differenze tra questo approccio alla Rorty e il nostro. Sulla visione di questo pensatore riguardo la retorica e il linguaggio, si vedano per esempio: Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, cap. 1. Rorty, R., "Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", in R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*. Rorty, R., "The Contingency of Language", in M. Bernard-Donals e R. R. Glejzer (eds.), *Rhetoric in an Antifoundational World*.

error, for we are always misled into taking that which is inessential for something essential. What occurs here is a sort of falling away from what was originally intended.”¹⁴¹

L'interesse della dialettica nello scongiurare questo pericolo non era però di natura esclusivamente scientifica, bensì aveva anche un valore politico, perché la 'mancanza di veridicità' era tanto per Socrate come per Platone una questione che riguardava la convivenza civile. Questo ce lo dimostra inequivocabilmente il fatto che l'oggetto principale del questionare di Socrate, rappresentatoci da Platone nei suoi dialoghi, fossero le opinioni dei cittadini di Atene su questioni fondamentali per la comunità, come la natura del bene e della giustizia¹⁴². Se il rischio che bisognava scongiurare era quello dell'arbitrarietà, entrambi i pensatori cercarono di dimostrare che, nonostante le limitazioni della capacità umana di comunicare, su queste questioni un reale intendimento è possibile. La dialettica socratico-platonica, spiega Gadamer, era un metodo di costante perfezionamento e correzione dell'errore nelle opinioni comuni modellato sull'argomentare delle scienze matematiche che partendo dai punti arriva logicamente a disquisire di rette, piani e solidi. Come questo, esso prendeva in esame le questioni più particolari per arrivare a disquisire delle cose più generali fino ai fondamenti stessi del vivere comune, con l'obiettivo di penetrare “to the depths in which human obligation has its foundation” e dare a questa una base solida¹⁴³:

“The shared inquiry which never ceases to more sharply define one word, concept, intuition, in respect to another and which willingly puts all individual opinions to the test while abjuring all contentiousness and yielding to the play of question and answer – that shared inquiry should make possible not only insight into this or that specific thing, but, insofar as is humanly possible, insight into all virtues and vices and the ‘whole of reality’.”¹⁴⁴

L'aver compreso che questa debolezza del *logos* è qualcosa che coloro i quali sono mossi da doppi fini possono sfruttare attraverso tecniche persuasive per raggiungere i loro interessi

¹⁴¹ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 114.

¹⁴² Ibid., pp. 116-117.

¹⁴³ Ibid., pp. 116, 119.

¹⁴⁴ Ibid., pp. 121-122.

privati è, nelle parole di Gadamer, “among Plato’s keenest and most marvelous insights”¹⁴⁵. É soprattutto contro la sofistica e i suoi praticanti, difatti, accusati da Platone di un comportamento di questo tipo, che egli dirigerà nei suoi dialoghi la sua dialettica attraverso la figura di Socrate; a tal punto che è stato sostenuto che essi ricoprirono un ruolo fondamentale, seppur negativo, nella sua ricerca sull’essenza del *logos* e della filosofia: quello di servire come immagine negativa per indicare esattamente ciò che l’essenze del *logos* filosofico e del filosofo non sono¹⁴⁶.

La negazione della filosofia: la retorica-sofistica come discorso manipolatore

La figura del sofista verrà ritratta soprattutto in quel dialogo fondamentale, il *Sofista*, di cui però per ragioni di spazio non possiamo occuparci. Ricorrendo alla lettura di Martin Heidegger ci limiteremo a dire che Platone caratterizzerà in termini generali il sofista come colui che è interessato non all’oggetto del proprio discorso ma al discorso in sé, o più precisamente alla sua bellezza ed efficacia. Un tale atteggiamento è per Platone molto pericoloso perché, se il parlare è il modo basico attraverso cui l’essere umano accede al mondo, trova un suo posto in esso, la mancanza di interesse verso l’oggetto del discorso, al produrre un discorso vuoto, implica un suo sradicamento dal mondo e una mancanza di autenticità¹⁴⁷. Marcare la differenza tra il sofista ed il filosofo era, inoltre, ancora più necessario se si pensa che, al livello della pubblica opinione, le loro figure non venivano distinte chiaramente, a tal punto che non era infrequente che Socrate venisse scambiato per un sofista¹⁴⁸.

A parte nell’omonimo dialogo, la caratterizzazione del tipo di discorso del sofista e della sua arte (o tecnica o mera abilità, questa è appunto la questione) avviene soprattutto in altri due dialoghi: il *Gorgia* ed il *Fedro*, su cui quali vogliamo ora soffermarci. Il *Gorgia* è un dialogo che si sviluppa essenzialmente attorno ai temi della politica e della vita migliore e in cui la retorica viene trattata a lungo nella sua qualità di importantissimo strumento politico.

¹⁴⁵ Si veda supra nota 113.

¹⁴⁶ Un’interpretazione che è stata proposta, innanzitutto, da Martin Heidegger e ripresa negli ultimi anni, per esempio, da un suo noto studioso ed esperto di Platone, John Sallis: Heidegger, *Plato’s Sophist*. Sallis, *Being and Logos*.

¹⁴⁷ Heidegger, *Plato’s Sophist*, p. 159. Si veda anche: Gadamer, H.-G., e R. Dottori, *A Century of Philosophy*, New York, Continuum, 2004, pp. 48-49.

¹⁴⁸ McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, p. 39.

Nel dialogo Socrate discute di questo con tre personaggi: prima con il riconosciuto maestro di retorica Gorgia, quindi con il suo giovane allievo Polo ed infine con l'ambizioso politico Callicle. Nello sfondo, anche se menzionato solo indirettamente, quel periodo turbolento che fece seguito alla morte di Pericle nella città di Atene. Nella mente del lettore, poi, dovrebbe apparire chiaro all'orizzonte anche la disastrosa guerra del Peloponneso con le guerre civili che le fecero seguito¹⁴⁹.

La discussione sulla retorica avviene nella prima parte in cui Socrate chiede ed ottiene di poter interrogare Gorgia, che aveva appena terminato di dare una prova della sua capacità; prova a cui però Socrate non aveva assistito. L'intenzione che muove Socrate sarà, d'accordo con la sua natura filosofica, quella di mettersi alla ricerca della natura della retorica esaminando uno dei suoi riconosciuti maestri attraverso la via della dialettica. Un tal esame porterà Socrate a smascherare la vera natura della retorica mostrandone la sua mancanza d'arte e a ridurla ad una mera e pericolosissima 'capacità': quella di adulare le masse per ottenere i propri interessi, l'arma del demagogo. Nel *Gorgia*, dunque, Platone emette attraverso Socrate un giudizio fortemente negativo nei confronti di questa; giudizio che a detta di molti commentatori, verrà poi rettificato nel *Fedro*, un dialogo in cui in un contesto ben differente, Socrate ci fornisce una visione della retorica positiva e benefica. A nostro modo di intendere, invece, se è certamente vero che tra i due dialoghi emergono alcuni cambi di prospettiva, da una lettura congiunta risulta invece una idea piuttosto coerente da parte di Platone della retorica e dell'arte del discorso in genere. Ciò che cambia sono piuttosto i contesti in cui essa viene discussa e i fini che Platone vuole perseguire in ognuno di essi.

Vediamo ora brevemente la struttura del primo dialogo. Nella prima parte, si assiste ad una discussione sulla natura della retorica tra Gorgia e Socrate, nel corso della discussione, poi, subentrano gli altri due personaggi, prima Polo ed infine Callicle. Con essi, il tema della discussione si muove dalla retorica a quello della giustizia e del potere. Dopodiché, il dialogo si conclude e Socrate terminerà raccontando un mito sul giudizio delle anime dopo la morte, che sembra porre fine al confronto presentando il suo punto di vista senza ormai alcun contraddittorio. Una tale varietà di temi, così come un'apparente mancanza di connessione tra di essi, ha fatto talvolta parlare del *Gorgia* come di un dialogo sconnesso, e mal organizzato. D'altro canto, altri commentatori hanno invece sostenuto che la sua unità

¹⁴⁹ Yunis, *Taming Democracy*, p. 119.

andasse cercata a un livello più profondo di quello formale: quello della morale e della politica¹⁵⁰. La nostra lettura prenderà spunto da questo secondo tipo di interpretazioni.

Come abbiamo segnalato precedentemente, la retorica rappresentava nella società ateniese una forza politica e culturale di prim'ordine. Una forza incarnata soprattutto da una figura come quella del sofista, verso la quale la filosofia non poteva mostrarsi in assoluto indifferente, soprattutto se si pensa che, a differenza di quello, i filosofi godevano di una popolarità e un livello di legittimazione pubblica molto bassa, che ci è stato testimoniato notoriamente dal modo con cui la loro figura veniva schernita e ridicolizzata nella commedia di Aristofane, *Le nuvole*. La prima domanda, infatti, che ci si deve porre all'intraprendere un'interpretazione della posizione di Platone verso la retorica è: perché mai Socrate e Platone avrebbero dovuto preoccuparsi della retorica, se di essa avevano una reputazione così negativa? Una prima risposta molto plausibile, suggeritaci da Leo Strauss, sottolinea appunto come la parodia del filosofo del grande commediografo avesse convinto Socrate dell'inevitabilità, per chiunque volesse dedicare la propria vita alla filosofia, di stabilire almeno un contatto con la sua comunità. Da qui deriverebbe il suo interesse per l'arte del discorso pubblico, la retorica¹⁵¹.

Una risposta di questo tipo, evidentemente, chiama in causa uno dei problemi fondamentali che si pose la filosofia politica di Platone: quello cioè della relazione tra il filosofo e la città. L'attività esaminatrice di Socrate era una sorta di coscienza critica della città, che causava inevitabilmente una reazione di rigetto da parte di questa, la cui intensità poteva divenire tale da rappresentare una minaccia per la vita stessa del filosofo. Qualcosa di cui Platone ci ha dato un famoso resoconto nell'*Apologia*. Da questo punto di vista, quindi, la filosofia si mostrava in totale balia nei confronti della città¹⁵²; necessitata più che mai a

¹⁵⁰ Due buoni esempi di ciò sono: Stauffer, D., *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Benardete, S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

¹⁵¹ Pangle, T., "Introduction", in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, pp. 15-17. Nella *Repubblica*, poi, questa necessità diverrà ancora più evidente visto che in essa sorge l'esigenza di convincere la massa a farsi governare dai filosofi; una possibilità altamente invisibile ad essa. Il ruolo di Trasimaco è in questo aspetto fondamentale, nel momento in cui la sua arte persuasiva, se posta a servizio della filosofia, può essere importante nel convincere la massa ad accettare questa ipotesi così allettante. Rimarrebbe comunque la questione di dover convincere i filosofi stessi a prendersi cura della città; anche questa una possibilità altamente invisibile ad essi. In questo caso, certamente, l'utilità della retorica sarebbe molto minore. Strauss, *The City and Man*, pp. 123-124.

¹⁵² Su questo tema si confrontino: Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias*, pp. 38, 166 e conclusione. Yunis, *Taming Democracy*, pp. 157-160. Fussi, A., "Why Is the Gorgias so Bitter?", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 33, no. 1 (2000), pp. 39-58.

trovare un mezzo attraverso cui potersi difendere. Ed in questo la retorica, abituata com'era a trattare con le moltitudini, poteva essere di grande aiuto. Certamente però, dal punto di vista di Platone, un tale aiuto poteva venire non da quella retorica manipolatrice e vuota praticata dai sofisti; ma solo da una nuova, differente, che fosse posta al servizio della filosofia. Una retorica verso la quale Socrate farà solo una breve allusione nel *Gorgia*, per poi riprenderla più estesamente nel *Fedro*¹⁵³. Nel *Gorgia*, infatti, più che la problematica del rapporto tra filosofo e città, Platone ha messo in luce il fallimento e la pericolosità morale di quell'altro tipo di retorica, quello negativo. Questa è l'ulteriore ragione per cui occuparsi di essa.

In questo dialogo, difatti, ciò a cui assistiamo è una messa in scena di una 'guerra e battaglia' (le parole usate all'inizio di questa opera) della filosofia contro la retorica per il controllo sull'animo delle giovani generazioni, in cui il fallimento di questa mostra la sua corruzione e pericolosità¹⁵⁴. Nelle prime battute, Socrate pone subito delle domande decisive: chi è Gorgia e in quale arte egli è esperto? E qual è l'oggetto di questa arte¹⁵⁵? Da queste domande, infatti, il dialogo tra Socrate e Gorgia, l'esame dialettico della retorica, s'avvia in una certa direzione che Socrate vuole seguire¹⁵⁶. Ponendo queste domande, il suo intento è quello di far emergere la contraddittorietà di un'arte che si vuole, secondo le stesse risposte che darà Gorgia, contemporaneamente il 'bene più grande' perché in grado di assicurare l'obiettivo generale e nobilissimo della libertà e della giustizia, e dall'altro, una abilità, pur potentissima, ma specifica nel saper persuadere mediante discorsi con i quali conquistare il consenso di chiunque sulle questioni di pubblico interesse, nei tribunali, nelle camere di consiglio, nelle assemblee, nelle piazze¹⁵⁷. Ma come può questa presunta arte, è il ragionamento di Socrate, far convivere questo suo fine generale e nobilissimo che riguarda il

¹⁵³ Plato, *Gorgias*, 503b-04e.

¹⁵⁴ Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 24.

¹⁵⁵ Plato, *Gorgias*, 447d, 449a-c.

¹⁵⁶ Socrate da subito spinge Gorgia nella direzione di impostare il dialogo secondo il modello dialettico caro alla filosofia, fatto di domande e risposte brevi, chiedendo esplicitamente a Gorgia di non rispondere attraverso lunghi discorsi (che è un qualcosa tipico degli oratori). Gorgia accetta pur notando, correttamente, non tutti gli argomenti possono essere trattati adeguatamente con delle brevi risposte. Tuttavia, aggiunge subito che egli, da gran oratore qual è, è anche capace di esprimersi più brevemente di chiunque altro. Già dall'inizio, dunque, si evidenzia la concezione prettamente filosofica della comunicazione secondo Socrate, con i suoi pregi e difetti, e quella retorica di Gorgia, a sua volta con i suoi pregi e difetti. Per quanto riguarda questi ultimi, se da un lato il retore mostra un grande rispetto per gli argomenti di cui parla, sapendo che sono essi che devono dettare la forma del discorso e non viceversa, dall'altro però, il retore cade subito nel vizio tipico della cattiva retorica, facendo sfoggio della sua capacità tecnica di modellare i discorsi a piacimento (indipendentemente dall'argomento di cui si parla). Ibid., 448d-449c.

¹⁵⁷ Ibid., 452e, 453d, 454b.

bene della comunità e la giustizia, con il suo aspetto strumentale e particolare: la capacità di persuadere con il discorso per la quale serve un'abilità specifica e circoscritta?¹⁵⁸ Se essa avesse un reale interesse per quelle questioni così nobili e generali, essa non potrebbe che essere un'indagine sulla sua essenza, animata da un'autentica aspirazione ad acquisire del conoscenza su questa; vale a dire, essa non potrebbe che essere filosofia. E così Socrate parte in un ragionamento sulla differenza tra il vero conoscenza e la mera opinione che, con scarsa resistenza di Gorgia, lo porterà a svelare la vera natura della retorica come un semplice eppur pericolosissimo artificio¹⁵⁹.

Di fronte all'incalzare di Socrate, Gorgia si mostra assolutamente inadeguato, incapace di far coincidere nella sua arte della retorica l'aspetto sostantivo con quello strumentale: la nobile ricerca della giustizia con una capacità di persuadere potenzialmente al servizio di chiunque. Se egli avesse argomentato sulla necessità della politica di sviluppare anche conoscenze più pratici, sull'importanza del saper comunicare nei modi adeguati, avrebbe potuto controbattere; invece egli si fa trascinare nelle deduzioni di Socrate che, incidendo sulla natura strumentale della retorica, sul fatto che in quanto mezzo essa può essere usata tanto per fini positivi come per fini negativi, può concludere che ciò che interessa alla retorica realmente è il controllo delle menti e degli animi degli individui, ma non il bene della comunità e la giustizia¹⁶⁰.

Più che l'argomento in sé, ciò che c'interessa sottolineare ora è un punto che, come vedremo in varie occasioni lungo questo scritto, risulta un punto di divergenza tra la retorica e la filosofia molto importante. Il fatto, cioè, che in questo dialogo risulta che la capacità di penetrare nel *foro interno*, capire i movimenti dell'animo per poter essere più efficaci nel comunicare (che la retorica ha sviluppato per poter compiere il suo compito persuasivo) e la ricerca della giustizia (di cui si occupa la filosofia) rimangono due assunti, due sfere di competenze, separate. La sfera emotiva viene cioè contrapposta a quella razionale ed associata inevitabilmente alla coercizione, all'errore e all'ingiustizia. Ciò cambierà invece, nel *Fedro*, un dialogo in cui Socrate non porrà una distinzione di questo tipo perché se la filosofia

¹⁵⁸ Ibid., 453a.

¹⁵⁹ Ibid., 454c e ss.

¹⁶⁰ Gorgia, ad onor del vero, prova a difendersi su questo punto, sostenendo che la retorica insegna sì la giustizia, ma che, ciononostante, a volte essa può essere usata per fini cattivi. Si tratta questa di una contraddizione evidente per Socrate, giacché secondo il suo motto: chi conosce il bene non può fare il male. Ibid., 453a, 456d-57c, 460e-61a, 464b. Si veda anche: Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias*, pp. 23-24.

è un'indagine razionale che aspira al conoscenza del tutto¹⁶¹, il conoscenza particolare dei moti interni dell'animo della retorica è qualcosa che può risultargli senz'altro utile. Ma nel *Gorgia* la divisione tra le questione razionali e filosofiche e quelle psicologiche è evidente. Ed il modo con cui essa viene stabilita è, come ha spiegato il classicista Seth Bernadete, attraverso una distinzione tra 'mente' e 'animo' che Socrate introduce nel momento in cui, all'inizio del confronto con Gorgia, chiede a quest'ultimo di non fare lunghi discorsi (*macrologia*), cosa tipica degli oratori, ma di condurre il dialogo attraverso il metodo della domanda e risposta breve (*bracologia*) come fanno i filosofi. In questo modo si mette in evidenza una distinzione per noi cruciale, tra un metodo discorsivo tipico della filosofia, la dialettica, che procede per concatenazioni logiche passo dopo passo in modo simile al ragionare matematico e che dà modo di esprimersi alla sola parte razionale, la 'mente', lasciando nell'ombra l'aspetto emotivo, ed un altro, il discorso retorico, l'animo', in cui l'estensione e la libertà stilistica permettono invece a quest'ultima parte di esprimersi. Per questo motivo, una tale distinzione tra 'mente' ed 'anima', aggiunge Bernadete, risulta letale per ogni tipo di psicologia¹⁶². Si tratta di un tema che, come abbiamo detto, vedremo riapparire più volte nei capitoli successivi, mettendo in evidenza una differenza di fondo tra il punto di vista della retorica e quello della filosofia, che persiste in filosofi contemporanei (pur molto 'retorici') come Hans-Georg Gadamer e Hannah Arendt.

Ritornando al *Gorgia*, è sullo sfondo di questa distinzione che Socrate ci parla della retorica come di un pericoloso strumento che può rendere schiavi gli individui inculcando negli 'animi' qualsiasi convincimento si voglia a prescindere da ogni considerazione sulla sua correttezza, proprio come un tiranno può disporre con la forza dei suoi sudditi¹⁶³. Perché mancando del vero conoscenza, essa non potrà persuadere con buoni argomenti che

¹⁶¹ Per esempio: Strauss, *The City and Man*, pp. 31, 90-91. Nelle parole di Sallis, la filosofia è "that decisive transcending of opinion through which man is subordinated to a higher measure in such a way that, thereby, it is established that man is not the measure of what is." Sallis, *Being and Logos*, p. 3.

¹⁶² Bernadete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy*, p. 13. Si ricordino anche i passaggi del *Gorgia* citati nell'anteriore nota 157.

¹⁶³ L'espressione 'inculcare un convincimento', con cui si può tradurre il "peithous demiourgos" che Socrate riferisce alla retorica (453a2), è uno che già di per sé dà un valore negativo all'idea di persuasione mettendo in evidenza il suo carattere violento. Una tale traduzione di questo passaggio del *Gorgia* è quella data, per esempio, da Martin Heidegger in questo volume (del quale noi abbiamo usato la versione in inglese, che comunque in questo punto traduce letteralmente quella tedesca). Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 214. Un'altra possibilità è per esempio quella di Terence Irwin (la cui traduzione all'inglese del *Gorgia* è il testo che stiamo usando) che preferisce invece rendere quel passaggio con il più neutro "produrre persuasione". Ricordiamo, infine, che nel *Filebo* Platone attribuisce a Gorgia un'opinione simile, richiamando il parallelo tra retorica e tirannide: "the art of persuasion makes everything its slave not by force but by willing submission." Platone citato in: Yunis, *Taming Democracy*, p. 120.

convincono razionalmente per la forza della loro correttezza e che per ciò istruiscono, ma solo persuadere in modo ingannevole, generando falsi convincimenti nelle ‘menti’ con discorsi capziosi e affabulatori che manipolano le emozioni e gli affetti dell’‘anima’. Il che permette a Socrate di porre il suo noto paragone tra la retorica e la culinaria, la quale, invece di curarsi della salute del paziente al pari della medicina, ne stuzzica il palato con ciò che sembra buono, ma non lo è. Lungi dall’essere la somma arte civica, la retorica non possiede neanche lo status di arte (*techne*); tutt’al più essa potrà essere considerata, al pari della culinaria, una semplice ‘abitudine’, o ‘capacità’, maturata con l’esperienza nell’adulare le masse solleticandone gli istinti irrazionali. Un’attività che pur disquisendo del giusto, non ne possiede alcun conoscenza, e pur vantando una capacità di persuadere, non possiede che una parvenza del conoscenza dell’anima¹⁶⁴.

Ciò contro cui punta il dito Socrate è, in sintesi, la mancanza da parte della retorica di un interesse genuino ed autentico per le questioni delle quali dice essere primariamente interessata: la giustizia ed il bene comune. Una mancanza di ‘sostanzialità’ che fa sì che in essa prevalga l’aspetto più tecnicistico e strumentale. Questa, per esempio, è la lettura che dà della concezione della retorica nel *Gorgia* Heidegger:

“It precisely refuses to deal substantially with that regarding which it is supposed teach others how to speak. It is a know-how that is not oriented toward any substantive content but instead aims at a purely extrinsic, or, as we say, ‘technical’, procedure.”¹⁶⁵

Platone sembra volerci dire che, se non ci si lascia ingannare dalle apparenze si scoprirà che nella retorica la preoccupazione verso l’efficacia persuasiva prende sistematicamente il sopravvento nei confronti di un autentico interesse per la giustizia; da cui deriva che essa non potrà che, nel migliore dei casi, confondere la giustizia con il suo fantasma¹⁶⁶.

La questione tuttavia racchiude un pericolo più grave, che apparirà solo dopo che nella conversazione saranno entrati gli altri due personaggi del dialogo: Polo e Callicle. Come è stato notato da alcuni commentatori, nei confronti di *Gorgia* Socrate mostra sempre un

¹⁶⁴ In questo paragrafo abbiamo riassunto la posizione che Socrate esprime in vari passaggi del dialogo: Plato, *Gorgias*, 453a-455a, 462c-463b, 464a-465e, 466a-467a, 468d, 501a.

¹⁶⁵ Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 215.

¹⁶⁶ Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias*, p. 46. Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy*, p. 6.

certo rispetto ed il tono della discussione si mantiene con lui piuttosto pacato¹⁶⁷. Questo perché l'intenzione di Socrate non sembra tanto quella di voler accusar la retorica *tout court*, perché effettivamente esistono pure dei retori, come Gorgia, che sono mossi da un'autentica dedizione alla giustizia e che credono che la loro arte sia benefica. La sua vera intenzione è piuttosto quella di mettere in luce i rischi che essa inevitabilmente genera e che dei malintenzionati possono sfruttare; rischi che, purtroppo, quei retori onesti non riescono ad intuire. Così come nella *Repubblica* la poesia era la responsabile di un degrado della tradizione (impersonato dalla figura dell'anziano Cefalo) che dava adito a visioni distorte della giustizia (come quella dello sprovveduto Polimarco), o addirittura completamente snaturate (come quella del sofista Trasimaco); così nel *Gorgia*, la mancanza di una consapevolezza filosofica da parte del retore gli impedisce di sviluppare nei confronti della giustizia quella necessaria attitudine critica, senza la quale si apre il cammino al propagarsi dell'ingiustizia, nel momento in cui lascia spazio al consolidarsi del convenzionalismo e a demagoghi che fanno uso di quello stesso strumento loro, l'arte oratoria, per corrompere la città¹⁶⁸.

E questa possibilità è proprio quello che Platone evoca nella seconda parte del dialogo attraverso l'entrata in scena, prima di un rappresentante di un'ingiustizia ancora incipiente, quella innocua e convenzionale di Polo, il cittadino medio in una società in decadenza; quindi, soprattutto, con quella di una forma molto più sottile e pericolosa, il sofista Callicle, colui che è stato definito "the most eloquent statement of the immoralist's case in European literature."¹⁶⁹ Nei confronti del primo Socrate mostrerà un atteggiamento provocatorio e leggermente altezzoso, ma pur sempre contenuto; perché costui è colpevole di non sapersi affrancare dall'opinione della massa, a tal punto da considerarla del tutto coincidente con l'idea del giusto¹⁷⁰. Nei confronti del più astuto e temibile Callicle, invece, il suo atteggiamento sarà di chiara aggressività, trattandosi di un personaggio che, facendo uso delle sue potenti armi oratorie, approfitta della decadenza morale della città per soddisfare la sua sete di potere. Ed infatti è tra Socrate e Callicle che avviene lo scontro frontale di due

¹⁶⁷ Per esempio: Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias*, p. 37.

¹⁶⁸ La musica e la poesia vengono accostate apertamente alla retorica da Socrate, come pratiche che producono solo piacere senza interessarsi al bene del pubblico. La poesia viene anche definita un tipo di oratoria pubblica. Plato, *Gorgias*, 501a-502d.

¹⁶⁹ Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 26. Shorey, citato da Dodds in: Dodds, E. R., "Commentary", in Plato, *Gorgias* (*A Revised Text with Introduction and Commentary by R. E. Dodds*), Oxford, Clarendon, 1990, p. 266.

¹⁷⁰ Polo, di fronte alle affermazioni di Socrate secondo cui chi commette un'ingiustizia senza essere punito è il più infelice di tutti, scoppia in una risata di incredulità alla quale poi aggiunge queste parole: "Don't you think you've been thoroughly refuted, Socrates, when you say things like this, that not a single man would say?" Plato, *Gorgias*, 473e.

visioni opposte della giustizia: quella paradossale e di indole 'filosofica' (perché frutto di una indagine critica), del primo, secondo cui è meglio subire l'ingiustizia che commetterla; contro quella altrettanto paradossale ma di senso contrario del secondo, per cui fare il male non è indegno per natura ma solo per una convenzione che la maggioranza dei deboli ha istaurato come difesa dai forti. Una posizione 'antifilosofica' (che Nietzsche riprenderà secoli dopo), perché basata sull'unica giustificazione della legge del più forte e che Callicle oppone deliberatamente a quella di Socrate di cui intuisce e teme il valore rivoluzionario¹⁷¹.

Eppure, nonostante l'intensità e la drammaticità della discussione aumentino con questi due personaggi, la figura cruciale rimane pur sempre quella di Gorgia. La sua colpa, infatti, non è quella di disprezzare la giustizia; bensì, pur essendone attratto, di non capirla e quindi di permettere questo stato di cose. E proprio perché egli è mosso da un'intenzione onesta, è anche il solo con cui Socrate potrebbe sviluppare un dialogo fecondo. Gorgia, infatti, è il rappresentante di una retorica che, così come è, si mostra inconsistente ed eventualmente pericolosa, ma che racchiude anche un potenziale positivo: la possibilità di essere di aiuto ad una filosofia che, nello stesso dialogo, si mostra totalmente impotente, tanto nel convincere i suoi oppositori delle proprie posizioni, quanto nel difendere il suo status nei confronti della città¹⁷². Perché, per quanto riguarda il primo punto, se Socrate cercava con il suo discorso di essere persuasivo istruendo, cioè convincendo genuinamente della correttezza dei suoi argomenti, allora c'è da dire che i suoi risultati sono scarsi. Socrate non convince Polo e ancora meno Callicle; mentre riesce a persuadere solo parzialmente Gorgia, colui con il quale esistevano più possibilità per intavolare un fecondo dialogo. Alla fine, difatti, si ritroverà a continuare il suo discorso solo senza nessun interlocutore da convincere. Certamente, questo fallimento può essere interpretato anche come un qualcosa di voluto, esso stesso una strategia retorica, dal momento che l'interesse primario di Socrate

¹⁷¹ Ibid., 483b, 492a-c. Callicle si era reso perfettamente conto che le idee di Socrate sulla giustizia erano rivoluzionarie e pericolose per quelli come lui. Infatti, dopo che questi aveva terminato di esporre le sue idee, commenta: "... For if you're in earnest, and all these things you say are really true, then wouldn't the life of us men be upside down? And don't we apparently do everything that's the opposite of what we should do?" Plato, *Gorgias*, 481c. Dopo queste parole, poi, per cercare di screditare la tesi del suo opponente, Callicle arriverà addirittura ad accusarlo di demagogia, proprio quel vizio che Socrate additava in quelli come lui, i sofisti. Plato, *Gorgias*, 482c.

¹⁷² Una tesi di questo tipo viene sostenuta, con diverse sfumature, da: Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy*. Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias*. Kastely, "In Defense of Plato's Gorgias".

di fronte a una tale tipologia anti-filosofica di interlocutori potrebbe essere piuttosto uno polemico: quello di mostrare la loro inconsistenza morale¹⁷³.

D'altro canto, però, è anche innegabile che il *Gorgia* mette in mostra l'incapacità della filosofia di far vincere, in questi contesti generali, il migliore argomento mediante il dialogo (difatti Socrate si ritroverà appunto solo a concludere il discorso)¹⁷⁴ e di convincere le persone ad intraprendere il difficile cammino dell'autocritica¹⁷⁵. Il che, dal punto di vista 'politico', si tratta senza dubbio di un grave limite. Dal punto di vista 'filosofico', però, esso va qualificato. E questo ci riporta a quell'intenzione retorica di cui abbiamo appena parlato. Innanzitutto, perché il filosofo è ben consapevole dell'impotenza del *logos* a persuadere chi non è disposto ad ascoltare e che alla base di ogni tipo di dialogo ci deve almeno essere una minima ma fondamentale disposizione ad esso¹⁷⁶, da cui segue che presumibilmente l'intento primario di Socrate non era quello di convincere i suoi interlocutori ma di mettere in luce altre questioni (la minaccia alla giustizia che rappresentano certi personaggi). In secondo luogo, ed in connessione con questo, perché il filosofo è interessato a convincere ad intraprendere il cammino dell'autoesame critico della filosofia, solo quei pochi giovani che ne hanno le capacità (stuzzicando la loro curiosità intellettuale facendogli intuire la complessità e la bellezza della filosofia) e tenere lontani, invece, tutti gli altri (mostrando, invece, quanto questa sia per l'appunto difficile ed astrusa)¹⁷⁷.

Sia come sia, ciò che c'interessa è soprattutto l'aspetto politico. E, da questo punto di vista, se si considera la relazione tra filosofia e città, l'impotenza della prima messa in luce nel

¹⁷³ Il discorso filosofico assume diverse forme secondo il contesto: più aggressivo nei casi in cui l'interlocutore non possieda le qualità per filosofare, istruttivo ed erotico nei casi in cui queste capacità ci siano, come nel caso del discorso tra Socrate e Fedro. Lo stesso cambio di registro, tra il *Gorgia* e il *Fedro*, si può vedere anche dentro uno stesso dialogo, la *Repubblica*: nel libro I la situazione è quella di polemica con i rappresentanti dell'opinione corrotta; nel libro II, invece, Socrate inizia il dialogo filosofico con Glaucone e Adimanto. Pangle, "Introduction", pp. 17-18. Baracchi, *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, p. 53.

¹⁷⁴ La dialettica platonica vive della ricerca del mutuo intendimento tra gli interlocutori (anche nel caso del dialogo interiore, tra le due metà del *self*), nel momento in cui questo si rivela necessario per continuare l'esame del tema in questione. Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. 18.

¹⁷⁵ Su questo si confrontino: Kastely, "In Defense of Plato's Gorgias". Fussi, "Why Is the Gorgias so Bitter?". McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, p. 86.

¹⁷⁶ Questo è ciò che dice, all'inizio della *Repubblica*, Polimarco a Socrate: "Could you really persuade... if we don't listen?" Plato, *The Republic of Plato*, 327c. D'altro canto, la libertà di non ascoltare è garantita anche a chi, invece, è aperto al dialogo ma non trova nell'altro una simile disposizione; come ci mostra il comportamento di Socrate nel suo confronto con Protagora nell'omonimo dialogo, quando quest'ultimo si rifiuta di rispettare le regole poste al che Socrate minaccia di alzarsi e andarsene. Come sottolinea Voegelin, la libertà di un dialogo razionale è anche quella di non ascoltare chi non accetta di dialogare razionalmente. Voegelin, E., "On Readiness to Rational Discourse", in A. Hunold (ed.), *Freedom and Serfdom*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1961, p. 276. La questione che si pone, naturalmente, è che cosa si intenda per 'dialogo razionale'.

¹⁷⁷ Strauss, L., *On Tyranny (Revised and Enlarged)*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, pp. 25-26.

Gorgia risulta molto grave. E questo perché, se riprendiamo l'analisi di Seth Benardete, da questo dialogo emerge una possibile dicotomia tra una retorica che è 'cieca', in quanto capace di persuadere gli 'animi' senza però comprendere se tale persuasione è autentica e cosa nell'argomento sia stato persuasivo, e una filosofia che è 'vuota', perché comprende la correttezza o la erroneità di un argomento, però è incapace di cogliere le ragioni psicologiche della persuasione. Nelle sue stesse parole, una biforcazione "between a dialectic that alters no one's convictions and a rhetoric that is effective but knows neither how it is effective nor what it effects."¹⁷⁸

In questo senso, la retorica costituisce un preziosissimo potenziale alleato della filosofia e questo non solo perché la filosofia è in pericolo di fronte alla città - come si evince dalla lugubre premonizione di Callicle riguardo la condanna di Socrate -, ma anche perché se la vera politica è un discorso razionale ed istruttivo su ciò che è giusto per la *polis*, è cioè cercare il suo bene e non lusingare i suoi istinti (medicina e non culinaria), allora in qualche modo Socrate deve riconoscere la necessità di saper comunicare anche con la moltitudine¹⁷⁹. Socrate, infatti, risponde alle accuse di Callicle di non occuparsi della politica sostenendo, in modo un po' provocatorio, che probabilmente è il solo in Atene ad occuparsi realmente di essa. Ma a modo suo: come una medicina che punta solo al bene del paziente e cura le malattie dell'anima formatesi nei più giovani a causa della cattiva educazione ricevuta¹⁸⁰. E quest'attività, amara come una medicina, richiede l'aiuto della retorica, sia per calmare l'astio che essa suscita nella città nei confronti di chi la pratica, sia per convincerla, nei limiti del possibile, ad accettare che costui possa agire per il suo bene. Così Socrate anche nel *Gorgia* lascia aperto un barlume, nel mezzo di questa visione oscura, perché si possa dare una visione positiva della retorica; una retorica che sappia vedere "that the souls of the citizens acquire justice and get rid of injustice, and that they acquire temperance and get rid of intemperance (*akolasia*) and that they acquire the rest of virtue and get rid of vice."¹⁸¹ Ed è proprio a causa di questa speranza che, come abbiamo detto, tra tutti e tre i suoi interlocutori l'unico nei cui confronti Socrate mostra un certo rispetto ed interesse è Gorgia, il quale con

¹⁷⁸ Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy*, p. 13.

¹⁷⁹ La concezione della politica di Socrate: Plato, *Gorgias*, 464a-65a, 466d, 473e-474a, 499b-e, 500e-501a, 503d-505b, 513d-e, 517b, 521b. La sua ammissione di inettitudine politica: Plato, *Gorgias*, 474a. E il macabro presagio di Callicle: Plato, *Gorgias*, 486a-c. Una tale necessità, come abbiamo detto, emerge anche nella *Repubblica* quando si tratta di convincere la massa ad essere governati dai filosofi. Su questo si veda l'anteriore nota 151.

¹⁸⁰ Plato, *Gorgias*, 521d.

¹⁸¹ Ibid., 504de.

la sua arte e onestà potrebbe essere un potenziale alleato per la costruzione di questa retorica positiva¹⁸².

La parziale riabilitazione della retorica (filosofica) di Platone

Una tale concezione positiva della retorica verrà sviluppata nel *Fedro*. Se nel *Gorgia* la discussione sull'arte oratoria avveniva in un contesto ostile, sullo sfondo di una battaglia per l'ordine della città, nel *Fedro*, invece, essa occorre in uno amichevole, in cui la tipologia dell'interlocutore di Socrate fa sì che si possa svolgere un autentico dialogo filosofico, il cui unico fine sia la ricerca della verità¹⁸³. In questa nuova situazione, i confini della concezione di Platone della retorica si ampliano ed essa smette di essere considerata solo come un tipo di discorso buono per rivolgersi alle moltitudini e diventa un'arte generale del discorso. Questa è, per esempio, la lettura di Martin Heidegger secondo cui nel *Fedro* non si propone una dottrina della retorica come arte di un discorso esclusivamente politico, bensì una indagine sul tema più generico dell'espressione e della comunicazione, vale a dire sul parlare "as the mode of existence in which one person expresses himself to an other and both together seek the matter at issue"; indagine alla cui radice vi si trova una preoccupazione "to expose the basic determination of the existence of man" dove "human Dasein is seen specifically in its basic comportment to beings pure and simple."¹⁸⁴

Mosso da quello stesso e prioritario interesse nutrito da Socrate verso il *logos*¹⁸⁵, Platone compie nella seconda parte del *Fedro* una ricerca sulle condizioni necessarie in genere per un genuino esprimersi, o come si dice nel dialogo "in what way it is acceptable to make and write a speech, and in what way it is not."¹⁸⁶ E nonostante Platone non si spinga tanto in là quanto farà successivamente Aristotele, secondo Heidegger, egli intuisce comunque l'importanza della retorica come discorso quotidiano, comune e quindi, aggiungiamo noi,

¹⁸² Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias*, p. 166.

¹⁸³ Si noti, per esempio, che se nel *Gorgia* Socrate minaccia più volte di lasciare la discussione se il suo interlocutore non si attiene all'argomento invece di fare lunghi discorsi, nel *Fedro* Socrate si dimostra felice di intrattenersi in lunghe discussioni sul tema con il suo amico Fedro. Si confrontino, per esempio, le cose dette in: Plato, *Gorgias*, 449c, Plato, *Phaedrus*, C. Rowe (trad.), Warminster, Aris & Phillips, 1986, 258e6.

¹⁸⁴ Heidegger, *Plato's Sophist*, pp. 218-219.

¹⁸⁵ Socrate si definisce nei primi passi del *Fedro*: "a man who is sick with passion for hearing people speak." Plato, *Phaedrus*, 228c.

¹⁸⁶ Ibidem. Ed anche il commento in: Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 224.

anche politico¹⁸⁷. Se difatti è vero, come sostiene il filosofo tedesco, che nel *Fedro* la questione della retorica non viene ridotta all'ambito della politica, è altresì molto probabile che la preoccupazione per la dimensione pubblica del discorso, se si tiene in conto di quanto Platone aveva detto nel *Gorgia* e del punto in cui la discussione era rimasta, rimanesse comunque centrale anche in quest'altro dialogo.

In modo simile a ciò che era avvenuto nel *Gorgia*, l'analisi di Socrate della retorica parte da una constatazione dei limiti di quest'arte così come praticata da uno dei suoi presunti maestri: in questo caso, un discorso sull'amore pronunciata dal retore Lisia e poi letto a Socrate dal suo interlocutore Fedro. Ed anche qui, la critica è quella di mascherare dietro una forma elegante ed accattivante, la mancanza di un autentico conoscenza ed interesse per l'argomento di cui si discute¹⁸⁸. Al discorso di Lisia, Socrate replica con un altro discorso, di cui però si pente non appena lo ha concluso: anche in questo caso, dice Socrate, il discorso non era animato da quella che dovrebbe essere la sua vera preoccupazione: la verità sull'argomento in questione, ma da una spuria, l'intenzione di battere Lisia¹⁸⁹. Inizia quindi un secondo discorso da parte di Socrate, che si rivela essere un magnifico mito sul destino delle anime dopo la morte, a cui seguirà, infine, la vera discussione sulla retorica.

Così come aveva sostenuto nel *Gorgia*, il praticante della buona retorica, considerata ora non più 'abitudine' o 'capacità' ma vera e propria 'arte'¹⁹⁰, deve sempre avere come guida il vero e non ciò che sembra vero ai più, il verosimile. Perché anche nel caso che voglia sostituire questi con qualcosa di simile ad esso, cioè in una certa misura ingannare, dovrà prima conoscere il vero per poterlo fare correttamente¹⁹¹. La cattiva retorica, invece, si disinteressa del vero e cerca dalla sua ignoranza di persuadere una città altrettanto ignorante compiacendola, ma così facendo non la spinge al bene, ma all'ombra di qualcosa che, dice Socrate, 'sta al bene come un asino a un cavallo'¹⁹². Il vero retore dovrà, invece, conseguire prima il vero e solo dopo averlo conseguito potrà rivolgersi all'arte della retorica per compiere i suoi discorsi con il fine di persuadere¹⁹³. Ma dato che per Platone solo la filosofia

¹⁸⁷ Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 234.

¹⁸⁸ Plato, *Phaedrus*, 234e-235b.

¹⁸⁹ Ibid., 242e-243a.

¹⁹⁰ Ibid., 269b-c. Questa volta, difatti, la retorica verrà paragonata non più alla culinaria o alla cosmetica ma alla medicina, con la quale condivide la stessa natura epistemica. Ibid., 270c.

¹⁹¹ Ibid., 262a-b.

¹⁹² Ibid., 260c9.

¹⁹³ Ibid., 259e-260e, 267b, 273a-b.

può incamminare sul cammino verso la verità, solo chi è anche un filosofo potrà essere un vero retore.

La rivalutazione della retorica dovrà passare quindi per un suo subordinamento alla filosofia e al suo metodo discorsivo della dialettica. Un subordinamento, però, non del tutto umiliante: difatti, se da un lato Socrate afferma che non esiste, né mai esisterà, alcuna scienza del discorso “without a grasp of truth”, dall’altra concede alla retorica il non trascurabile merito di essere spesso indispensabile a chiunque conosca il vero per persuaderne gli altri¹⁹⁴. E così, una volta messa sotto il controllo della filosofia, la retorica di Platone potrà rivendicare alcuni dei suoi tratti caratteristici: la maestria nell’argomentare tanto, se necessario, da saper difendere una cosa e il suo contrario¹⁹⁵; l’abilità nel costruire discorsi coesi e coerenti, come un organismo vivente¹⁹⁶; il saper persuadere ricorrendo al piacere, ma non alla lusinga¹⁹⁷; e soprattutto, il suo carattere di arte persuasiva universale, quella capace di “leading the soul by means of things said (*logoi*)”, in ogni situazione ed in particolare laddove vi è più probabilità di disaccordo, come le questioni attorno al giusto e al buono¹⁹⁸. Un’arte politica, dunque, che per poter svolgere la sua funzione di guida dovrà possedere un profondo e dettagliato conoscenza dell’animo umano¹⁹⁹:

“Since the power of speech is in fact a leading of the soul, the man who is going to be an expert in rhetoric must know how many forms soul has. Their number is so and so, and they are of such and such kinds, which is way some people are like this, and others like that; and since these have been distinguished in this way, then again there are so many forms of speeches.”²⁰⁰

Si vede allora come quella divisione tra ‘mente’ ed ‘animo’ che abbiamo visto nel *Gorgia*, in qualche modo sembra ricomporsi nel *Fedro* e con essa, più in generale, anche la distanza tra retorica e filosofia. Tant’è vero, che se Socrate parla di un conoscenza (*episteme*) delle questioni animiche, e pertanto universale ed assoluto, precisa anche che il retore dovrà saper

¹⁹⁴ Ibid., 260d9-e9.

¹⁹⁵ Ibid., 261d, 265a.

¹⁹⁶ “like a living creature, as it were with a body of its own, so as not to lack either a head or feet, but to have both middle parts and extremities, so written as to fit both each other and the whole.” Ibid., 264c.

¹⁹⁷ Ibid., 243d5, 265c1.

¹⁹⁸ Ibid., 261a-b, 263a-b5.

¹⁹⁹ Così come la medicina si basa su quello del corpo, spiega Socrate. Ibid., 270b-c.

²⁰⁰ Ibid., 271d.

metterlo in pratica, capendo le esigenze del momento contingente (il *kairos*, un concetto che diverrà nella tradizione retorica molto importante) e modellando il discorso d'accordo con quelle:

“But when he both has sufficient ability to say what sort of man is persuaded by what sorts of things, and is capable of telling himself when he sees him there that this is the man and this the nature which was discussed before, now actually present in front of him, to whom he must now apply these kinds of speech in this way to persuade him of this kind of things; when he now has all of this, and has also grasped the occasions for speaking and for holding back, and for speaking concisely and piteously and in an exaggerated fashion, and for all the forms of speeches he may learn, recognising the right and the wrong time for these, then his grasp of the science will be well and completely finished.”²⁰¹

Nel *Fedro*, dunque, Platone compie un'importante rivalutazione della retorica, come arte universale del discorso particolarmente rilevante per quelle vicende umane, come la politica, laddove vige il massimo disaccordo. Una retorica nella quale troviamo alcuni dei suoi tratti caratteristici, tra cui anche il ricorso al mito (il grande racconto sul destino delle anime dopo la morte)²⁰². Questa rivalutazione avviene certo, nei limiti del pensiero platonico in cui la filosofia e la via della dialettica prendono il sopravvento su tutto il resto. Il che non può che snaturare, almeno in parte, la retorica. Tuttavia questo non impedisce a Platone di riconoscere alla retorica un certo valore in un ambito ampissimo, che è quello dell'agire umano e della politica.

E forse non è casuale che proprio nel *Fedro* Platone rivaluti anche la figura del poeta. Ciò avviene nel mito finale sul destino delle anime, nel quale apparirà una nuova figura di poeta: non più il poeta mimetico della *Repubblica*, ma l'amante della bellezza, il *philokalos*. Questo nuovo poeta, al pari del filosofo, è ispirato dalle Muse e dal dio Eros ed è posseduto dalla pazzia divina. E con il filosofo condivide la prima posizione nella gerarchie delle anime nel mito raccontato da Socrate²⁰³. È questa un'ulteriore prova, come ha notato Eric Voegelin, che la critica alla poesia nella *Repubblica* non era una critica contro la poesia in genere, ma una

²⁰¹ Ibid., 271e-272b.

²⁰² Qualcosa che, a dire il vero, era successo anche nel *Gorgia*.

²⁰³ Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 138. Plato, *Phaedrus*, 248c-d.

battaglia politica tra il poeta della società decadente e il nuovo poeta del regno dell'anima (che è gemello, se non identico al filosofo)²⁰⁴. E, aggiungiamo noi, un indizio di quella affinità tra poesia e retorica e, soprattutto, del fatto che tra la filosofia e queste non esista alcuna incompatibilità di essenze. Tutt'altro.

3. IN CONCLUSIONE: VERITÀ E POLITICA, FILOSOFIA E RETORICA

Per concludere questo capitolo vogliamo ora condensare il nucleo della critica di Platone alla retorica, perché essa mette in evidenza la sua natura problematica ed il rischio da cui si deve sempre guardare. Allo stesso tempo, però, non vogliamo sorvolare sull'altra faccia della critica platonica, quella che mostra un altrettanto serio malinteso da parte della filosofia riguardo alla natura della retorica e che mostra alcuni limiti ricorrenti della prima soprattutto nella sua capacità di interpretare la politica. Anche per questo la posizione di Platone nei confronti della retorica (e anche della poesia) è molto interessante: perché evidenziando i limiti tanto della retorica quanto della filosofia, solleva una questione che è centrale per la filosofia (o scienza o teoria) della politica, una disciplina che come cercheremo di sostenere deve rimanere in bilico tra queste due sensibilità differenti. Da questo punto di vista, non ci sembra esagerato sostenere che dopo Platone difficilmente le critiche alla retorica abbiano avuto la stessa sostanzialità e che invece quasi sempre esse abbiamo mostrato piuttosto i limiti di chi le faceva che quelli della retorica stessa. In altre parole, la critica alla retorica di Platone è una fatta dalla filosofia nella sua versione migliore e per questo una su cui, chiunque tenga in alta considerazione la retorica deve riflettere a fondo.

Come ha sostenuto recentemente una studiosa di Platone, Marina McCoy, la differenza tra Socrate e il sofista è essenzialmente una differenza di carattere e di intenzioni morali²⁰⁵, o nelle parole di Eric Voegelin, una 'differenza esistenziale'. Una differenza tra l'ordine e il disordine al livello dell'equilibrio dell'anima che si riflette in una tra la 'veridicità' e la 'falsità' dei loro rispettivi discorsi, quello della filosofia e quello della cattiva retorica,

²⁰⁴ Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 139.

²⁰⁵ McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, p. 1.

l'arte dei sofisti²⁰⁶. La questione, come vedremo nei capitoli successivi, si pone soprattutto al livello dell'*ethos*; dove per *ethos* bisogna intendere però la concezione antica dell'etica, che si riferisce, più che una serie di regole astratte, ai comportamenti che una persona mette in atto durante la sua vita. Da questo punto di vista risulta condivisibile anche la postilla che la McCoy aggiunge alla sua tesi sulla differenza tra Socrate e il sofista, secondo la quale è proprio perché tale differenza non è riconducibile a una questione di metodi, quanto ad una di personalità, che essa risulta molto difficile da rappresentare in termini chiari²⁰⁷. Una complessità che le deriva dal fatto che si tratta di comportamenti umani e di cui Platone cerca di darci una rappresentazione viva ricorrendo alla forma del dialogo²⁰⁸.

In questa complessità una cosa però spicca nettamente: se in termini generali il filosofo si distingue dal sofista per il suo comportamento virtuoso, ciò che più lo caratterizza è l'orientamento della sua anima verso le forme, cioè il suo amore per il conoscenza e il conseguente desiderio di prendersi cura dell'anima delle persone con cui parla. Una caratteristica che trova espressione in un determinato tipo di *logos*, quello dialettico, attraverso cui compie questo percorso di ascensione verso la verità²⁰⁹. La questione esistenziale della diversità tra la filosofia e la sofistica trova infatti il suo riscontro nella fondamentale questione della diversità dei due *logoi* (secondo Heidegger, la via di accesso al mondo per l'individuo): quello filosofico (e della buona retorica) contro quello sofistico (della cattiva retorica). Ciò che distingue il filosofo dal sofista non è tanto il conoscenza, quanto piuttosto l'amore per il conoscenza (e la consapevolezza di non averlo) che il primo ha e che l'altro, essendone sprovvisto, cerca di simulare²¹⁰. La manifestazione nel discorso di questa differenza si rivela nella presenza o nella mancanza in esso di una sostanzialità, una intenzione di fondo, che, ricorrendo all'aiuto di Hans-Georg Gadamer, possiamo definire così: il *logos* del filosofo, quello scientifico, si caratterizzerebbe per la sua capacità di puntare a rivelare le ragioni del fatto che una tale entità è in un determinato modo e non in un altro; e

²⁰⁶ Voegelin, E., "The Beginning and the Beyond (1977)", in *What Is History? And Other Late Unpublished Writings (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 28)*, T. A. Hollweck e Caringella (eds.), Baton Rouge e Londra, Louisiana State University Press, 1990, p. 202.

²⁰⁷ McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, p. 5.

²⁰⁸ Così, per esempio, nel dialogo del *Gorgia* che abbiamo analizzato si tratteggia la figura di Socrate in contrasto con altri tre personaggi, ognuno con le sue caratteristiche, da cui si evince da un lato la sua benevolenza (con Gorgia), un senso di responsabilità riguardo le proprie parole e amore e compromesso verso il conoscenza; e dall'altra la sua capacità di autocritica. Ibid., pp. 7, 87.

²⁰⁹ Ibid., pp. 5, 196.

²¹⁰ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, pp. 3-4.

così facendo cercare di renderla disponibile ed accessibile all'essere umano, contribuendo ad assicurare il suo posto nel mondo²¹¹.

In questa ricerca dei motivi è fondamentale la presenza di un interlocutore, che possa confutare o approvare l'evidenza dell'asserzione fatte su tali ragioni. Ciò che deve guidare questo processo dialettico è sempre l'interesse verso la verità riguardo la questione di cui si sta parlando (piuttosto che verso la propria persona e quella del proprio interlocutore). E questo ha come condizione, a sua volta, la volontà di restare aperti al dubbio e al contraddittorio, cioè alla ricerca del mutuo intendimento sul tema in questione. "[I]o make the facts of the matter visibile in their being and to confirm this through the other person", questa deve essere per Gadamer in sintesi l'intenzione e la sostanza del dialogo filosofico²¹².

Al posto di questo, invece, il discorso del sofista (quello della cattiva retorica) si caratterizza perché ciò che lo muove in primo luogo è il desiderio assoluto di primeggiare sugli altri, o quantomeno di non restare indietro, (ciò che in greco si definiva con il termine *phthinos*) piuttosto che il desiderio di arrivare ad un comune intendimento. Con il risultato che il discorso, invece di essere diretto a chiarire con l'aiuto degli interlocutori i termini di una questione, serve piuttosto ad escluderli, a renderli essi stessi obiettivi di conquista²¹³. Il sofista, per avere qualche speranza di successo, deve nascondere il suo fine dietro un'apparente volontà d'accordo, utilizzando le tecniche che la retorica gli offre, giocando con il potere incantatore delle parole e con la loro intrinseca ambiguità²¹⁴. Ma questo doppio fine, la volontà di potere del sofista, come un siero velenoso finisce corrompendo irrimediabilmente il suo discorso, in modo tale che queste tecniche finiscono per divenire come armi nelle mani sbagliate. Esse rendono 'forte' il suo discorso, ma solo nel senso coercitivo del termine: come una capacità di imporsi sugli altri attraverso la manipolazione e l'inganno²¹⁵. Un discorso che fa vanto di un conoscenza onnicomprensivo, la cui consistenza, però, non può essere facilmente testata nel momento in cui a qualsiasi obiezione ad esso mossa si replicherà non tendendo in conto la sua verità, ma solo l'assoluta necessità di controbattere ad essa, qualsiasi esso sia il suo contenuto. Con il risultato di sottoporre il proprio argomentare a continue variazioni il cui unico filo conduttore è di cercare di

²¹¹ Ibid., pp. 33-35.

²¹² Ibid., pp. 36-44, 46.

²¹³ Ibid., pp. 44-45.

²¹⁴ Ibid., pp. 50-51.

²¹⁵ Ibid., pp. 46-47.

sopravvivere alle critiche altrui. In questo modo, conclude Gadamer, il discorso si chiude a qualsiasi tipo di contraddittorio e alla sua funzione perfezionatrice. Una chiusura, che secondo Platone, si palesava anche da alcune caratteristiche tipiche che il discorso retorico strettamente inteso possiede: per esempio, come abbiamo visto, quella di prediligere la *makrologia*, cioè la lunga estensione di un monologo, piuttosto che il rapido scambio di domande e risposte della dialettica; oppure il fatto di essere rivolto non a un individuo, ma alla massa che, in quanto tale, può solo difficilmente rispondere²¹⁶. Il *phthonos* che muove il sofista, in sintesi, con il sottomettere il suo discorso all'obiettivo spurio di farlo apparire agli occhi migliore di quello che realmente è, finisce irrimediabilmente per fargli perdere tutto il suo valore conoscitivo: non più discorso come il luogo dove la realtà delle cose si rivela, ma discorso come il luogo dove questa si occulta.

Le conseguenze maligne al livello della comunità del discorso sofistico derivano da questo vizio di fondo. Il sofista, mancando dell'attrazione erotica verso il vero che contraddistingue il filosofo, rimane sempre al livello della *doxa*, laddove può operare per l'ottenimento dei suoi risultati, a prescindere dalla veridicità o no di questa²¹⁷. Questo è ciò che contraddistingue non solo la cattiva retorica ma anche la poesia condannata da Platone. Gli attacchi di Platone contro il potere incantatore della poesia, la sua capacità di eccitare esclusivamente la parte più bassa dell'anima, e i suoi effetti disgreganti sull'anima, possono essere letti da questo punto di vista: come degli ostacoli nel cammino ascendente dall'opinione alla verità. Ciò che contraddistingue il filosofo è, infatti, la sua capacità di questionare, andando oltre ciò che appare a prima vista e sapendo vedere anche il sul lato nascosto. Ognuno ha un'opinione del mondo, come diceva Hannah Arendt, perché inevitabilmente ad ognuno il mondo si rivela in un certo qual modo secondo la sua posizione

²¹⁶ Inversamente, il sofista cerca pretestuosamente di refutare le tesi dei propri avversari, non perché false, ma per apparire più saggio di questi. Ibid., pp. 47-49.

²¹⁷ Si potrebbe obiettare qui sostenendo che è necessario differenziare tra il discorso pubblico, che Platone (nello spirito della concezione greca della politica) associa sempre e solo a quello verso la massa, da quello privato con amici dall'animo filosofico. Nel primo caso, le possibilità di istruire si riducono considerevolmente sia a causa dell'ignoranza di questa, che per la mancanza di tempo che caratterizza la situazione dell'oratore. Quindi sembrerebbe che le condizioni del discorso retorico con quello filosofico siano molto diverse. Tuttavia anche nel caso del discorso pubblico Platone non sembra ritenere vana qualsiasi speranza di poter ottenere un discorso almeno in parte istruttivo (cosa che appare sicuramente più evidente nel *Fedro* che nel *Gorgia*). E soprattutto, anche nel caso del discorso pubblico, il buon retore deve farsi guidare dal vero anche quando il suo scopo è solo quello di persuadere, facendo passare il verosimile per il vero; quindi, in sostanza, quanto detto ora della differenza tra il discorso del filosofo e quello del sofista vale anche nel caso del discorso pubblico, cioè vale per ogni tipo di discorso. Difatti nel *Fedro*, le condizioni che Platone cerca nel *Fedro* riguardano il discorso in generale. Si confrontino: Plato, *Gorgias*, 455a. Plato, *Phaedrus*, 258e9.

in esso. Ma il filosofo deve saper andar oltre questo primo schiudersi del mondo, cercando appunto i due lati contrari che esistono all'interno di ogni cosa²¹⁸.

Questo è il succo della critica politica di Platone alla sofistica e alla loro arte, la cattiva retorica: in una formula, la colpa di non essere filosofi. Non si tratta dunque di una critica *tout court* contro la retorica, tant'è vero che come è noto, al di là della rivalutazione che di essa Platone fece nel *Fedro*, la sua stessa filosofia contiene notoriamente molti aspetti retorici, che le sono addirittura essenziali. Molti autori con una qualche sensibilità retorica, a partire dagli stessi Cicerone e Quintiliano, hanno notato questo apparente paradosso, tanto che ai giorni nostri è ormai un fatto assodato tra gli studiosi di Platone²¹⁹. Leo Strauss, per esempio, ci ha spiegato (non per primo) come studiare la forma del pensiero platonico, cioè il suo aspetto dialogico, sia imprescindibile per capirne il contenuto. I suoi dialoghi parlano di temi universali in situazioni particolari e pertanto il loro contenuto deve modellarsi in forme determinate a seconda delle situazioni. Il che spiega, come ha detto tra gli altri Gadamer, perché anche Platone faccia ricorso a stratagemmi retorici e per di più anche nel momento in cui sta criticando la retorica, come nel caso del *Gorgia* quando Socrate assume posizioni più o meno polemiche e provocatorie nel caso che il suo interlocutore sia un Gorgia, o un Polo, o un Callicle. In questi casi il discorso di Socrate non potrà che assumer una forma molto differente da quella del tipico discorso filosofico, di cui per esempio ci parla Platone nel *Fedro*²²⁰, e questo non solo perché esso dovrà adattarsi a interlocutori che richiedono registri colloquiali diversi, ma anche perché la intenzione di Socrate non sarà tanto la ricerca del mutuo intendimento con loro, quanto piuttosto quella di evidenziare le manchevolezze di questi. E tuttavia, anche in questi casi, la condizione è che queste intenzioni retoriche non prendano il sopravvento, compromettendo la 'veridicità' del discorso²²¹.

Tutto ciò ci porta a concludere che, come hanno ripetuto i migliori interpreti di Platone, è fondamentale che i suoi dialoghi siano interpretati e non presi letteralmente. Il che

²¹⁸ Arendt, "Philosophy and Politics", p. 80. Gadamer, H.-G., *Truth and Method (Second, Revised Edition)*, J. Weinsheimer e D. G. Marshall (trad.), Londra e New York, Continuum, 1995, p. 365.

²¹⁹ Cicerone scrisse nel *De oratore* che Platone nonostante schernisse la categoria, era egli stesso un sommo oratore. Cicero, M. T., *De Oratore*, E. W. Sutton e H. Rackham (trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1942, I.49. E lo stesso dirà poi anche Quintiliano: Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.2.15.

²²⁰ In un passaggio molto noto di questo Socrate descrive il discorso filosofico confrontandolo con un seme che impiantato nel 'giardino dell'anima' di colui che ha le capacità per la filosofia può crescere verso la verità e autonomamente difendersi, sapendo parlare, o tacere, nei momenti opportuni. È evidente che gli animi di personaggi come Polo e Callicle non offrono questo 'terreno fertile' su cui il *logos* filosofico può germogliare. Plato, *Phaedrus*, 276a-277c. Si veda anche l'anteriore nota 167.

²²¹ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, pp. 57-58.

implica fra l'altro che si presti la dovuta attenzione all'aspetto formale, per esempio tenendo in conto tutti i dettagli, considerando una parte di un dialogo in relazione al tutto e ognuno di essi in relazione a tutti gli altri, oppure prestando attenzione non solo a ciò che dicono ma anche a ciò che non dicono²²². Come vedremo in modo approfondito più avanti studiando le opere di uno di quei interpreti, Eric Voegelin, sarà anche fondamentale che chi si avvicina alla filosofia platonica riesca a percepire la forte componente emotiva che la anima e, nella stessa direzione, che guardi ai suoi miti, non come fossero delle trascurabili licenze che il filosofo si è concesso, ma come aspetti retorici che giocano un ruolo importante. Questo è quello che ci hanno insegnato studiosi tra i quali, oltre ad Eric Voegelin, Leo Strauss, Claudia Baracchi, Lawrence Hateb, Kathryn Morgan, Jacob Klein, J. H. Randall, o John Sallis, il quale ha paragonato il ruolo del mito nella filosofia di Platone a quello del piede nel corpo, cioè a ciò che mantiene il contatto con la terra²²³.

Però come abbiamo appena detto di questo ci occuperemo dopo. Ora, invece, vogliamo continuare a chiarire le ragioni per cui il problema che Platone solleva riguardo alla retorica (e la poesia) sia fondamentale per la filosofia politica. La missione di Socrate di interrogare sempre la città andando oltre l'opinione ha tra le sue conseguenze più rilevanti quello di aprire la tensione di fondo che marca la filosofia politica dai suoi inizi: da un lato, il fatto che il filosofo diventi una figura intrinsecamente destabilizzante, giacché la città si basa su una certa stabilità delle opinioni; d'altro lato, che al tempo stesso egli sia una fonte imprescindibile di giustizia, considerando la tendenza intrinseca delle opinioni a dogmatizzarsi e ad allontanarsi dalla verità delle cose. Questa tensione verrà successivamente radicalizzata da Platone, che postulerà non solo che la ricerca della verità fosse la miglior forma di vita per l'individuo e il migliore stimolo per la giustizia della città, ma anche che una Verità assoluta, cioè eterna e trascendente al mondo, verso la quale la sola filosofia poteva aspirare dovesse essere il paradigma su cui modellare non solo la vita individuale ma anche quella in comunità²²⁴. Questo convincimento si scontrava con l'opinione comune all'epoca di

²²² Strauss, *The City and Man*, pp. 52-61.

²²³ Sallis, *Being and Logos*, p. 16.

²²⁴ Riguardo a questo dobbiamo precisare che, almeno secondo la Arendt, tra Socrate e Platone esisteva una differenza fondamentale, perché nel primo non si poneva una separazione netta tra l'opinione dell'individuo comune e la verità del filosofo, mentre che il secondo vedeva queste come opposte. Una differenza che si riflette nel fatto che Socrate voleva rendere i suoi concittadini più veritieri, cioè trovare la verità nelle loro opinioni già che in ogni opinione esiste del vero, mentre Platone li voleva invece educare. Al di là della correttezza o no di questa distinzione della Arendt (autori come Voegelin o Gadamer, per esempio, non sarebbero molto d'accordo), essa è senza dubbio importante perché, come vedremo più approfonditamente nel

Platone, condivisa dalla retorica, secondo cui la sapienza necessaria della sfera della politica era di un tipo differente da quella del filosofo (o, quanto meno, non coincideva con questa), perché la prima – la *phronesis* – riguarda soprattutto le cose mondane, mentre l'altra aspira soprattutto a quelle ultra-mondane²²⁵. Una critica che sarà poi ripresa ed approfondita in una molteplicità di modi da molti pensatori tra i quali già Aristotele, successivamente Alfarabi, poi Friedrich Nietzsche, e nell'ultimo secolo Hannah Arendt o Sheldon Wolin. Ognuno di questi metterà l'accento su una questione piuttosto che un'altra, tuttavia queste critiche possono essere ricondotte all'idea secondo cui Platone ha aperto una breccia incolmabile tra pensiero ed azione, tra *vita activa* e *vita contemplativa*²²⁶; da cui ne deriva una tra filosofia e retorica. Come ha scritto lo studioso di retorica Samuel Ijsseling, esagerando forse un po' i toni, infatti tra le conseguenze negative dell'approccio platonico ci sarebbe che:

“Since Plato, nearly all philosophers are convinced that philosophy has little or nothing to do with rhetoric, and such a conviction is accepted in philosophical circles as self-evident.”²²⁷

capitolo dedicato a questa pensatrice, cerca di salvare la categoria della verità in politica (o quantomeno dell'assenza dell'errore), depurandola dal suo significato coercitivo e dunque antipolitico. Arendt, "Philosophy and Politics", pp. 75, 81.

²²⁵ Ibid., pp. 75-76.

²²⁶ Su Aristotele torneremo nel prossimo capitolo. Per quanto riguarda Alfarabi, il fondatore della filosofia in seno all'Islam, c'è da dire che fu lui il primo a formulare una critica sulla deficienza retorica da parte di Platone, sottolineando che il modo in cui Socrate si rivolgeva alle masse era troppo elitario ed inadatto a questo tipo di uditorio. Nietzsche, invece, fu il primo pensatore moderno a sottolineare la tensione tra il filosofo e la città aperta da Platone, che discende dalla sua comprensione della filosofia come una forma di legislazione verso la città. "Plato has given us a splendid description of how the philosophical thinker must within every existing society count as the paragon of all wickedness: for as a critic of all customs he is the antithesis of the moral man, and if he does not succeed in becoming a lawgiver for new customs he remains in the memory of men as 'the evil principle'." Ho tratto questa sintesi delle posizioni di Alfarabi e Nietzsche (e anche la citazione di quest'ultimo tratta dal suo *Aurora*) da: Chacón, R., *German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss*, PhD Thesis, Department of Political Science, New School for Social Research, 2009, p. 17, nota 24. Sulla Arendt torneremo nel capitolo a lei dedicato; mentre, per quanto riguarda Sheldon Wolin, ci basterà dire che il suo punto di vista su Platone ricorda abbastanza da vicino quello della Arendt. A suo modo di vedere Platone, non fu capace di stabilire una giusta relazione tra l'idea e l'attività concreta della politica, imponendo su questa categorie ad essa estranee. Qualcosa che emerge in modo evidente, per esempio, se si tiene in considerazione l'accostamento platonico della medicina alla politica, come se nella città invece che conflitti strutturali ed inevitabili, ci fossero malattie che possono essere estirpate; o l'applicazione della categoria estetica della bellezza delle forme. Wolin, *Politics and Vision*, cap. 2. Un recente e interessante trattamento della tensione tra pensatore e città, pubblicato qualche anno fa in Spagna, che mette in luce le limitazioni dell'approccio socratico-platonico – in particolare quello che viene chiamato dall'autore "la falacia socrática", cioè l'idea per cui il bene (politico) è sempre un prodotto del 'pensare puro', dell'atto del 'filosofare' in sé - è il seguente: Águila, *Sócrates furioso*, in particolare cap. 3.

²²⁷ Un'altra conseguenza negativa, strettamente connessa con questa, sarebbe secondo Ijsseling la nascita della metafisica, "which is only possible through separation of reality from speech about reality." Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, p. 108, cfr. 15.

Queste considerazioni ci portano a porci delle questioni che ci seguiranno lungo tutto il resto di questo scritto: con che categorie si deve pensare e giudicare la politica? Con quelle derivanti dal mondo comune, quello dell'opinione e del senso comune, o con altre che lo trascendono? Che tipo di competenze sono necessarie per l'attività politica? Ed infine, qual è la forma migliore di vita, quella filosofica o quella politica, o quella che le combina entrambe?²²⁸ Questi quesiti sono centrali per la scienza politica: una disciplina il cui oggetto di studio è quello generalissimo ed essenziale della giustizia e del bene comune e che, in quanto disciplina scientifica, aspira se non ad un conoscenza universale, certamente al superamento dell'errore attraverso la riflessione sistematica sulle cose politiche. Una disciplina, d'altro canto, il cui ambito è il mondo della vita in comune degli esseri umani, fatto di opinioni e contingenze. Dove per opinioni dobbiamo intendere non solo, con Arendt, l'articolazione nel discorso dell'«aprirsi del mondo» ad ognuno secondo la sua prospettiva particolare, ma anche convincenti a volte molto profondi, generati dall'esperienza e radicati con il tempo negli abissi più oscuri dell'animo umano; e per contingenza quella intrinseca imprevedibilità che deriva dalla condizione della pluralità umana (in termini arendtiani) che fa sì che più che la condizione della verità nella sfera degli affari umani regga quella del verosimile.

Si tratta di trovare un precarissimo equilibrio tra due necessità: da un lato, come dice la Arendt, è necessario mantenere verso la politica quello stupore filosofico, il *thaumadzein*, che spinge l'essere umano a interrogarsi sulle questioni più generali (il senso del bene, della morte, della felicità, ecc.) alle quali non è possibile rispondere con parole definitive e che per questo chiamano a una continua ri-attivazione del pensiero²²⁹; dall'altra, però, è indispensabile che questo stesso stupore, che per la sua stessa natura tende ad estraniarci dalla città, non ci porti troppo lontano da perdere qualsiasi contatto con questo ambito, in modo tale che ogni qualsiasi cosa che il pensatore dica appaia per forza contraria al senso comune e 'ridicola', o completamente 'sproporzionata' nel momento in cui si confronta con la realtà fattuale²³⁰. Allora, se si considerano la filosofia politica (nel suo senso originale

²²⁸ Nel *Gorgia* questa questione della miglior forma di vita viene introdotta esplicitamente da Socrate durante il suo alterco con Callicle: Plato, *Gorgias*, 500c1-9.

²²⁹ Arendt, "Philosophy and Politics", pp. 97-98.

²³⁰ In modo epigrafico potremmo dire, citando a del Águila, che la questione non è tanto quella di scegliere tra Socrate e Machiavelli, quanto quella di coniugare Socrate e Machiavelli. Águila, *Sócrates furioso*, p. 26.

socratico e platonico) e la retorica non come due modalità contrapposte di intendere la politica, ma come due interpretazioni differenti delle stesse fondamentali questioni, che si confrontarono e influenzarono mutuamente, la questione si pone in questi termini: come può la filosofia politica non perdere il contatto con il mondo, divenendo ciò che Vico chiamò la 'barbarie della riflessione'? E come può, d'altro canto, la retorica evitare di cadere nella condizione di mera retorica?

Queste sono le questioni che la critica platonica alla retorica pone. Questioni che evidentemente dovrebbero risultare centrali per chiunque s'interroghi seriamente sul significato delle vicende politiche e alle quali cercheremo di rispondere nei capitoli che seguono. Innanzitutto, mostrando attraverso l'analisi della retorica da parte di Aristotele come, anche dal punto di vista di un filosofo, sia possibile intendere la retorica come una componente fondamentale di quella saggezza pratica che è quella propria dell'ambito delle vicende umane. E successivamente nel terzo e quarto capitolo, approfondendo il suo significato attraverso autori che hanno interpretato la retorica 'dal di dentro', cioè autori nei quali la retorica ha giocato un ruolo fondamentale nella loro formazione e nelle loro riflessioni.

CAPITOLO 2

ARISTOTELE E LA RIVALUTAZIONE FILOSOFICA DELLA RETORICA

1. INTRODUZIONE: LA RISPOSTA DI ARISTOTELE ALLA CRITICA PLATONICA

L'opera di Aristotele, come è ben risaputo, può anche essere interpretata (senza nulla togliere naturalmente all'originalità del suo contributo), come una continuazione, una critica e una radicalizzazione di quella platonica. Tra le varie questioni che il saggio di Stagira riprese dal suo maestro Platone c'è anche quella, niente affatto secondaria, della retorica²³¹. La *Retorica* di Aristotele rappresenta il primo trattato sistematico sulla retorica in quanto arte articolata (assieme alla contemporanea *Retorica per Alessandro* di Anassimene)²³²; un trattato che avrà

²³¹ Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, p. 53. La *Retorica* di Aristotele non solo risponde alle questioni sollevate da Platone, soprattutto nel *Gorgia*, ma fu probabilmente anche concepita come risposta critica alle posizioni espresse su questo argomento dal grande retore Isocrate (di cui parleremo nel terzo capitolo). Vickers, a questo proposito, cita un passaggio di Cicerone dal *De oratore*, in cui si racconta di come Aristotele una volta citò una frase presa da una tragedia di Euripide, ma “with a slight modification: the hero in the tragedy said it was a disgrace for him to keep silent and suffer barbarians to speak, but Aristotle put it ‘suffer Isocrates to speak’, and consequently he put the whole of his system of philosophy in a polished and brilliant form, and linked the scientific study of facts with practice in style.” Vickers, *In Defence of Rhetoric*, p. 160 nota 6.

²³² Eugene Garver, in un suo saggio dedicato alla *Retorica* di Aristotele, scrive che se i testi anteriori a quello di Aristotele erano probabilmente solo raccolte di modelli di discorsi da imitare, la *Retorica* ci dà un resoconto articolato di quest'arte. Garver, E., *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 87. Si veda anche: Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, pp. 53-55. In realtà, sulla questione della sistematicità bisognerebbe specificare varie questioni. Perché in questo trattato esisterebbero, secondo alcuni interpreti, una serie di incoerenze nelle posizioni espresse in differenti punti ed anche una certa inconsistenza lessicale, o vaghezza definitoria, rispetto a certi termini importanti, come per esempio *ethos*, *pathos* o *topos*. Oltretutto, la stessa struttura del trattato, in particolare la presenza o meno del terzo libro nell'edizione originale, solleva dubbi. Una possibile spiegazione a questo stato di cose è quella secondo cui il trattato è stato

un'influenza importante nella successiva tradizione retorica, ma che sarà generalmente trascurato per quanto riguarda il suo aspetto più strettamente filosofico²³³. Si tratta di una trascuratezza che chiama l'attenzione, soprattutto quando si scopre che essa è condivisa anche da autori, come Hannah Arendt, o Alasdair MacIntyre, che hanno contribuito in modo sostanziale al recupero dell'aspetto più pratico della filosofia aristotelica²³⁴.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la critica di Platone alla retorica racchiude una serie di questioni che mettono in discussione la sua stessa identità (e che, parallelamente, coinvolgono questioni basiche della filosofia politica). A conferma di ciò sta il fatto, già rilevato anteriormente, che a partire da quel momento la storia della retorica può anche essere letta come una serie di risposte a quelle critiche contro essa rivolte da parte di Platone. Da questo punto di vista, la *Retorica* di Aristotele rappresenta la prima risposta a queste obiezioni, una risposta che, ricollocando il dibattito su un terreno ad esso più

editato in differenti momenti, a partire da una collezione di appunti che Aristotele usava nei corsi che impartiva su questo argomento e che furono successivamente pubblicate. Queste questioni hanno suscitato un ampio dibattito, su cui noi però non ci soffermeremo, perché non toccano nella sostanza il punto che vogliamo sollevare riguardo questa tesi. Quando definiamo la *Retorica* di Aristotele come un trattato 'sistematico' lo facciamo riferendoci alla definizione che Martin Heidegger diede di esso, in cui l'aggettivo 'sistematico' da lui usato si riferisce a una certa sistematicità filosofica nel trattamento della questione: Heidegger, M., *Being and Time*, J. Macquarrie e E. S. Robinson (trad.), Oxford, Blackwell, 1973, § 138. Per una ricostruzione critica del dibattito sull'unità concettuale della *Retorica*, si veda, per esempio: Dascal, M., e A. G. Gross, "The Conceptual Unity of Aristotle's Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 34, no. 4 (2001), pp. 275-291.

²³³ Sul ruolo esercitato dalla *Retorica* di Aristotele nella tradizione successiva di questa disciplina ci sono pareri discordanti. In linea di massima, è lecito affermare che il testo aristotelico godette di una certa notorietà, quanto meno nell'ambito della retorica classica, per esempio tra autori come Cicerone e Quintiliano. Nel Medioevo, invece, la *Retorica* fu studiata più dai filosofi scolastici che dai retori professionisti. Nel Rinascimento, pur cominciando a circolare con più frequenza, essa venne surclassata dai lavori di autori romani come gli stessi Cicerone e Quintiliano. Per venire ai nostri tempi, la *Retorica* aristotelica è stata invece fondamentale in quel processo di riscoperta della tradizione della retorica, iniziato da autori come Chaïm Perelman, Hans-Georg Gadamer, o Kenneth Burke, per esempio. Ricordiamo a questo proposito ciò che scrisse Cicerone nel suo *De oratore*: "Aristotle and Theophrastus wrote not only better but also at greater length on those subjects that all the teachers of rhetoric." Cicerone, citato in: Fortenbaugh, W. W., e D. C. Mirhady, "Preface", in W. W. Fortenbaugh e D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1994, p. vii. Su questa questione, si confrontino, per esempio, le posizioni espresse in: Düring, I., *Aristotele*, P. Donini (trad.), Milano, Mursia, 1976, pp. 162-163. Kristeller, P. O., *Renaissance Thought and Its Sources*, M. Mooney (ed.), New York, Columbia University Press, 1979, pp. 240, 246. Kennedy, G. A., "Prooemion", in Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse* (Newly translated, with Introduction, Notes, and Appendices by G. A. Kennedy), Oxford, Oxford University Press, 1991, p. ix. O nei vari saggi inclusi nel volume appena citato: Fortenbaugh, W. W., e D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*.

²³⁴ Segnali in direzione opposta a questa tendenza sono però apparsi negli ultimi decenni, in cui si è registrato un crescente interesse per la *Retorica* di Aristotele, originato soprattutto dal lavoro di Perelman e Gadamer, che da punti di vista e interessi teorici piuttosto diversi, hanno sottolineato la necessità di rivalutare questa parte del pensiero aristotelico, come elemento costitutivo della sua filosofia pratica: Natali, C., "La 'Retorica' di Aristotele negli studi europei più recenti", in W. W. Fortenbaugh e D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*. Garver, *Aristotle's Rhetoric*. Farrell, T. B., "Practicing the Arts of Rhetoric: Tradition and Invention", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 24, no. 3 (1991), pp. 183-212. Grimaldi, W. M. A., "Rhetoric and the Philosophy of Aristotle", *The Classical Journal*, vol. 53, no. 8 (1958), pp. 371-375. Grimaldi, W. M. A., *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972.

consono, risulterà fondamentale per la rivalutazione della retorica nei termini che le sono propri. Vediamo perché.

1.1 Recuperare l'ambito della contingenza

La critica formulata alla retorica nel *Gorgia* da Platone consisteva, in sintesi, nell'accusa secondo cui essa non era neppure un'arte, ma al massimo un'abilità, in quanto dedita a una funzione indefinibile e priva di un conoscenza vero e proprio. In termini platonici la retorica viene interpretata, anche nel migliore dei casi, sempre in termini strumentali, e collocata in posizione subordinata rispetto alla filosofia, a causa della sua vicinanza con il mondo dell'opinione, legato alla verosimiglianza propria del contingente piuttosto che alla verità caratteristica dell'inerente. In questo modo, nonostante gli evidenti e importantissimi elementi retorici presenti nei suoi stessi dialoghi, la retorica platonica non poteva sprigionare che una piccola parte del suo potenziale.

La *Retorica* di Aristotele rispose a entrambi gli argomenti capovolgendo, per così dire, i termini della questione. Alla prima obiezione, difatti, replicò sostenendo in primo luogo che non solo la retorica è un'arte (*techné*), in quanto richiede una certa competenza, ma una di un tipo particolare e superiore: una arte civica sotto il comando dell'etica e della politica; e che la indefinitezza del suo contenuto le derivasse proprio da questa sua natura, dal fatto cioè di appartenere all'ambito di quelle scienze fondamentali e prime nella gerarchia del sapere - per l'appunto, l'etica e soprattutto la politica²³⁵ -, che si caratterizzano esattamente per occuparsi della cosa più importante, il bene supremo, e dunque per una certa indefinitezza e generalità del loro oggetto. In secondo luogo, e in stretta connessione con il primo punto, Aristotele situerà a pieno diritto la retorica, proprio in quanto arte civica, nel campo della contingenza e dell'opinione, dunque del probabile. Se Platone aveva accusato la retorica dei sofisti di tenere in più alta considerazione il probabile che il vero²³⁶, Aristotele capovolgerà questa accusa, sostituendo il criterio della verità con quello della verosimiglianza come standard per il discorso retorico e in questo modo potrà presentare la retorica nei termini che le sono

²³⁵ La scienza politica è quella che si occupa del bene più grande ed ha dunque autorità su tutte le altre: "Since in every science and craft the end is a good, the greatest and best good is the end of the science or craft that has the most authority of all of them, and this is the science of statesmanship." Aristotle, *Politics*, C. D. C. Reeve (trad.), Indianapolis, Hackett, 1998, 1282b14-16. Cfr: Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, H. G. Apostle (trad.), Dordrecht e Boston, Reidel, 1980, 1094a19-b10.

²³⁶ Plato, *Phaedrus*, 267a.

propri, liberandone il suo potenziale²³⁷.

Per anticipare un po' la tesi cheosterremo in questo capitolo, possiamo dire che il grande passo in avanti compiuto dal saggio di Stagira rispetto a Platone, in fondo, sta tutto qui: nell'aver saputo situare la retorica (al pari dell'etica e della politica a cui essa appartiene), nel contesto che le è proprio: l'ambito in cui, secondo la definizione del noto studioso di Aristotele Pierre Aubenque vige la "ontologie de la contingence", cioè quella indeterminazione ontologica delle cose che non sono per necessità e che quindi chiamano in causa la libertà umana²³⁸. E con ciò di aver contribuito a dare della retorica una rappresentazione accurata, comprendendola come un aspetto centrale di quel particolare tipo di razionalità - la razionalità pratica (*phronesis*) - che è la saggezza propria di questo ambito.

La differenza tra l'approccio platonico e quello aristotelico è stato illustrato da uno dei più noti studiosi della retorica aristotelica, William Grimaldi, in questa maniera:

"For both men rhetoric was an art (*téchne*) in the full sense of the word and one which played a key role in the life of man and of the *polis*. For in rhetoric was fused the activity of the speculative intellect (*theoria*) and the practical intellect (*pragmateia ethike kai politike*) in the service of everyday living in the *polis*. The one major difference between the two was that Plato put this art at the exclusive disposition of the speculative intellect as his dialogues reveal to perfection. Aristotle, on the other hand,

²³⁷ Vari studiosi della retorica aristotelica hanno sottolineato l'importanza di interpretare la retorica aristotelica dal punto di vista del suo legame con il 'verosimile' o il 'probabile' (*to eikos*); in particolare, Paul Ricœur, ha sostenuto che la grande innovazione della *Retorica* sia stata quella di aver dato un trattamento filosofico alla questione della persuasione e da lì di aver prodotto una "théorie du vraisemblable qui armerait la rhétorique contre sus propres abus." Dilip Gaonkar ha scritto che la grande rivalutazione della retorica da parte di Aristotele, la sua risposta a Platone, sia stato il risultato del averla 'stabilito ontologicamente' nel campo del 'contingente'. In entrambi i casi, cioè, si ritiene che il merito di questo autore sia di aver offerto un trattamento filosofico del discorso retorico; o nelle parole dello stesso Ricœur: "Le grand mérite d'Aristote a été d'élaborer ce lien entre le concept rhétorique de persuasion et le concept logique du vraisemblable, et de construire sur ce rapport l'édifice entier d'une rhétorique philosophique." La nostra posizione si spinge tuttavia un po' più in là, suggerendo che oltre a quanto sostenuto da questi autori, è necessario capire la retorica aristotelica come un momento della più generale saggezza pratica, cioè capire innanzitutto il suo valore etico e politico. Ricœur, *La métaphore vive*, pp. 16-17. Gaonkar, D. P., "Introduction: Contingency and Probability", in W. Jost e W. Olmsted (eds.), *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Malden, MA, Blackwell, 2004, pp. 5 e ss.

²³⁸ Aubenque, P., *La Prudence chez Aristote*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 44, 65. Il che, naturalmente, implica che alla base della miglior comprensione della retorica da parte di Aristotele rispetto a Platone sta il fatto non solo di aver saputo differenziare due ambiti - quello delle cose necessarie e quello delle cose contingenti - e due tipi di razionalità corrispondenti - quella teoretica e quella pratica - ma anche e soprattutto di aver dato una chiara interpretazione di questo. La distinzione tra le cose che sono per necessità e quelle che sono secondo le circostanze è una distinzione cruciale in Aristotele, da cui si deriva la differenziazione tra scienze teoretiche e scienze pratiche. Su questo tema torneremo in modo più approfondito nelle pagine che seguono.

recognized the whole area of contingent reality, an area which is neither that of Plato's World of Ideas nor of his own metaphysics. Herein man is faced not with absolutes but rather with facts, problems, situations, questions, which admit of probable knowledge and probable truth and call for deliberation before assent. It is the area in which the intelligent and prudential course of action which is most conformable to the concrete reality and truth is determined in a given instance by the specific circumstances which appear most valid. Analyzing the rhetorical art at this level Aristotle in terms of his own philosophy could never divorce intellect from the emotions or the appetitive element in man."²³⁹

Naturalmente, come nota Grimaldi, il significato di questo cambio di impostazione può divenire pienamente intelligibile solo se letto nella cornice del pensiero aristotelico nel suo complesso e in particolare della sua filosofia pratica. Solo così, difatti, sarà possibile apprezzare il valore della retorica aristotelica e rispondere a molte delle questioni su cui hanno dibattuto gli studiosi della *Rhetorica*²⁴⁰. La rivalutazione della retorica da parte di Aristotele è dunque certamente connessa con la sua comprensione della scienza politica e dell'etica. Tuttavia l'obiettivo di questo capitolo non sarà quello di fare un'analisi approfondita della filosofia pratica di Aristotele; bensì, mantenendo questa nello sfondo, di mostrare come e perché la comprensione aristotelica della retorica rappresenti un importante passo avanti nella comprensione del discorso politico e un imprescindibile punto di riferimento nella storia della retorica.

²³⁹ Grimaldi, "Rhetoric and the Philosophy of Aristotle", pp. 372.

²⁴⁰ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 7. Si ricordi a questo proposito anche quanto è stato detto nella nota 233. Si veda anche: Lord, C., "The Intention of Aristotle's 'Rhetoric'", *Hermes*, vol. 109, no. 3 (1981), pp. 326-339.

2. IL DISCORSO RETORICO: IL DISCORSO DELLA SFERA DEGLI ASSUNTI UMANI

2.1 Introduzione: la genericità e ubiquità della retorica come indice della sua natura politica

Innanzitutto, bisogna specificare che nella visione aristotelica, la retorica viene situata in una posizione strettamente collegata, ma subordinata, alla politica: nella *Etica a Nicomaco* Aristotele ci dice, infatti, che è proprio di un sofista, che è all'oscuro di cosa sia la scienza della politica, ridurre la seconda alla prima. Questo perché la politica si occupa di questioni che, secondo Aristotele, non rientrano negli interessi della retorica, o almeno, non direttamente, come l'arte di far leggi²⁴¹. Questa subordinazione va però qualificata. La politica è infatti la prima scienza, quella architettonica, che include sotto la sua autorità tutte le altre e alla quale spetta un ruolo di governo nell'ambito del conoscenza²⁴². Essa decide il luogo e la funzione che nell'interno della *polis* spetta ad ogni singola scienza ed arte, in base a considerazioni etiche ispirate dal perseguimento del bene supremo, che è il fine della politica²⁴³. Ed è a causa di questa certa indefinitezza del suo fine ultimo e dell'ampiezza e complessità del suo dominio, che il discorso politico si caratterizza per una certa 'imprecisione', visto che, come scrive Aristotele: "beautiful and just things, with which politics is concerned" presentano "many fluctuations and differences"²⁴⁴.

La retorica, dal canto suo, viene introdotta da Aristotele come un qualcosa che, al pari della sua controparte - la dialettica -, non riguarda un soggetto in particolare e in una certa misura sembra derivare naturalmente dalle capacità umane:

"both are concerned with such things as are, to a certain extent, within the knowledge of all people and belong to no separately defined science. A result is that all people, in some way, share in both; for all, to some extent, try both to test and maintain an

²⁴¹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1181a15.

²⁴² Ibid., 1094a14-16, a27-b6. Si veda anche l'anteriore nota 234.

²⁴³ Aristotle, *Politics*, 1282b14-16.

²⁴⁴ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1094b14-16.

argument [as in dialectic] and to defend themselves and attack [others, as in rhetoric].²⁴⁵

Certamente, chiarisce Aristotele, l'efficacia nell'esercitare una tale capacità naturale non si deve solo al caso, ma anche all'abitudine, il che implica che essa possa essere fatta oggetto di un'arte²⁴⁶. Un'arte che, però, non riguarda un campo specifico e che dunque non sembra richiedere un conoscenza specialistico (o almeno, non solo quello).

Una tale ubiquità della retorica mette però subito in evidenza il carattere peculiare di quest'arte, che si avvicina molto di più ad una generica abilità che permette di argomentare efficacemente in qualsiasi tipo di situazione e che allo stesso tempo, però, mantiene anche tratti tipici di una tecnica (*techné*), come appunto la necessità di un certo tipo di conoscenza e di regole²⁴⁷. Aristotele conferma esplicitamente questo carattere generale della retorica in più punti: quando ci dice, per esempio, che al pari della dialettica, essa è capace di sostenere una cosa e il suo contrario; o quando sottolinea che tanto più una linea argomentativa si fa precisa, evidenziando con nettezza i principi da cui parte, tanto più essa si allontana dal campo della retorica (e della dialettica), inoltrandosi nel campo della specifica scienza a cui questi appartengono; o infine, quando definisce la retorica (e la dialettica) una mera 'facoltà', o 'capacità' mentale (*dynamis*), in quanto relativa a un conoscenza riguardo il 'discorso' e non dei 'fatti' (il che la trasformerebbe in una scienza)²⁴⁸. Del resto, senza dover andare a cercare troppo lontano, questa genericità e ubiquità la si ritrova, chiarissima, nella stessa funzione (*telos*) della retorica secondo la definizione aristotelica di questa:

²⁴⁵ Aristotle, *On Rhetoric*, 1354a1-12.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ All'inizio del capitolo abbiamo sostenuto senza esitazioni che secondo Aristotele la retorica è un'arte, seppur di un carattere particolare. In realtà, bisognerebbe specificare che la questione dello status della retorica aristotelica è dibattuta tra differenti opzioni: se essa sia soprattutto un'arte, o tecnica (*techné*), o soprattutto una facoltà umana (*dynamis*), o appunto, un'arte un po' particolare. Il fatto è che nel suo trattato, Aristotele si riferisce alla retorica usando entrambi i termini (a proposito di quella certa inconsistenza terminologica di cui parlavamo poc'anzi): a volta si riferisce ad essa con il termine *techné* (1354a11) e altre con quello di *dynamis* (1355b25). Su questa problematica si sono cimentati molti studiosi della *Rhetorica*. Dal nostro punto di vista, ci basterà per ora notare, con William Grimaldi, che non esiste alcuna contraddizione che la retorica mantenga al tempo stesso tanto caratteristiche della tecnica, cioè la necessità di un conoscenza di principi e regole artificiali, quanto quelle della facoltà umana, cioè di qualcosa di innato nell'essere umano. Grimaldi, W. M. A., *Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*, New York, Fordham University Press, 1980, pp. 5-6. Quello che sottolineeremo, infatti, è che essa è un qualcosa che sorge dalle facoltà naturali e che, attraverso l'educazione e la pratica, si sviluppa in un'arte di un tipo particolare perché relativa alla sfera della dell'etica e della politica. Per un trattamento più dettagliato della questione, in sintonia con le posizioni da noi mantenute, si veda: Garver, *Aristotle's Rhetoric*, cap. 1.

²⁴⁸ Aristotle, *On Rhetoric*, 1355a, 1358a, 1359b.

“Let rhetoric be defined as the ability, in each [particular] case, to see the available means of persuasion. This is function of no other art; for each of the others is instructive and persuasive about its own subject... But rhetoric seems to be able to observe the persuasive about ‘the given’, so to speak. That, too, is why we say it does not include technical knowledge of any particular, defined genus of subjects.”²⁴⁹

Una genericità e ubiquità che consiste non solo nel fatto che il retore debba essere capace di rinvenire i mezzi persuasivi in ogni situazione particolare, qualunque sia il tema in questione; ma che è implicita anche in questa stessa definizione, secondo la quale la retorica non va intesa in termini di dipendenza dal fine specifico della persuasione, bensì come una capacità generale nel trovare i mezzi migliori disponibili per la persuasione, indipendentemente dal fatto che poi essa venga raggiunta o no. Essa quindi, si configura come un generico “artistic use of language on any subject in the effort to communicate effectively with others”²⁵⁰, che fa sì che assuma più i connotati di un’arte pratica, invece che poetica (per quanto complesso sia il tracciare questa distinzione)²⁵¹.

La strana e un po’ paradossale relazione che esiste tra la ‘genericità’ dello scopo della retorica e il fatto che essa sia anche un’arte’ (*techne*) ha dato luogo a interpretazioni contrastanti e addirittura contrarie sulla sua moralità secondo la concezione aristotelica: così che, se da una parte si è detto che Aristotele la considerava inscindibile dalla giustizia, non sono mancati studiosi che hanno sottolineato come la retorica aristotelica si porrebbe invece come un strumento moralmente neutro e quindi potenzialmente pericoloso²⁵². In sostanza,

²⁴⁹ Ibid., 1355b.

²⁵⁰ Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I*, p. 6.

²⁵¹ Claudia Baracchi, una classicista ed esperta di Aristotele, ha recentemente proposto un’interessante rilettura della distinzione tra *praxis* e *poiesis*, che problematizza quella data, per esempio, da Hannah Arendt che sottolinea una loro natura differente e incompatibile (e su cui torneremo nel settimo capitolo), mettendo in evidenza la mutua dipendenza - il fatto, cioè, che l’uno è insito all’altro e viceversa - tra i due modi di attività: Baracchi, C., *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 77 e ss.

²⁵² Su questa importante questione sono stati espressi pareri contrastanti. Durante molto tempo, prima della rivalutazione della *Retorica* di Aristotele dal punto di vista filosofico degli ultimi decenni, prevalse una interpretazione come quella espressa da W. D. Ross, che negli anni ’20 definiva questa opera un manuale per l’oratore, dallo scopo puramente pratico, senza alcuna ambizione teorica. Opinione che ritroviamo ancora molto tempo dopo, per esempio, nelle posizioni del grande studioso della retorica George Kennedy, che sottolinea l’aspetto formalistico e tecnicistico (quindi moralmente neutro) della retorica aristotelica. La posizione contraria, secondo cui essa va invece intesa come arte civica e momento della *phronesis*, ci è data, per esempio, da Grimaldi. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, introduzione e cap. 1. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, p. 56. Per una ricostruzione generale del ricevimento della *Retorica* di Aristotele

sembrano riemergere da queste prime considerazioni le stesse questioni che percorrevano il *Gorgia* di Platone: può esistere un'arte per un fine così indefinito? E se sì, come può essa avere un valore civico, invece di ridursi a una mera tecnica, come tale vendibile a chiunque per qualsiasi finalità?²⁵³ Lo spettro della sofistica, insomma, sembra continui ad aleggiare sopra la retorica anche con Aristotele. Del resto, egli stesso in un passaggio del suo trattato dichiara esplicitamente che, se è certo che ciò che contraddistingue il sofista è la sua intenzione morale, è pur vero che nell'ambito della retorica, a differenza della dialettica, non si differenzia tra chi usa quest'arte con dei giusti fini e chi, invece, la usa deliberatamente per nuocere: in entrambi i casi questi sarà chiamato un 'retore'²⁵⁴. La forma e il linguaggio dell'opera aristotelica, d'altro canto, non sempre aiutano a dirimere la questione, perché a tratti questa assume la parvenza di un trattato tecnico, o di un manuale, fatto da una serie di regole da seguire, che possono sembrare un po' schematiche, e in alcuni punti il linguaggio dà a intendere una certa idea strumentale della retorica²⁵⁵. Come risolve dunque Aristotele la spinosa e ricorrente questione?

Iniziamo col mettere in evidenza come nel corso di quest'opera Aristotele sottolinei in alcuni punti il legame tra retorica, verità e giustizia: innanzitutto, come abbiamo già visto, con un chiaro riferimento critico al suo maestro Platone, egli apre il trattato mettendo sullo stesso piano retorica e dialettica – l'una controparte (*antistrophos*) dell'altra –, il che conferisce automaticamente alla prima almeno una parte della dignità associata alla seconda²⁵⁶. In secondo luogo, rispondendo in modo affermativo alla domanda se la retorica costituisca un'arte oppure no, Aristotele le garantisce un fondamento in dei principi razionali e dunque una certa coerenza interna e sistematicità²⁵⁷.

nel secolo XX, si veda: Natali, "La 'Retorica' di Aristotele negli studi europei più recenti". Per un buon campionario delle diverse posizioni espresse su questa questione specifica si consulti, invece: Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996. Su questo, si ricordi quanto detto anche nell'antecedente nota 234.

²⁵³ Garver, *Aristotle's Rhetoric*, p. 21.

²⁵⁴ Aristotle, *On Rhetoric*, 1355b17-21.

²⁵⁵ Aristotele si riferisce alla retorica come a un qualcosa di 'utile', in alcuni passaggi. Oppure, quando prescrive per esempio la necessità dell'oratore di mostrare un certo *ethos* e di saper toccare lo stato d'animo (*pathos*), o quando consiglia di curare lo stile del discorso, il suo linguaggio sembra implicare una certa strumentalità. Ibid., 1377b, 1404a.

²⁵⁶ Grimaldi mette in risalto come l'aver posto la retorica al fianco di quella dialettica tanto cara al suo maestro Platone, sia una dimostrazione, da parte di Aristotele, dell'alta considerazione che nutriva verso di essa. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I*, p. 2. Si ricordi a questo proposito come nel *Gorgia* Socrate si riferisse alla retorica in modo dispregiativo, definendola 'controparte' (*antistrophos*), non certo della dialettica, ma dell'arte culinaria: Plato, *Gorgias*, 464b e ss.

²⁵⁷ Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I*, p. 4.

Ma ancora più importante è il fatto che secondo la retorica aristotelica, così come avviene nella dialettica, la preoccupazione principale di chi la pratica deve essere prima di tutto per la verità della materia che si sta considerando, o, in seconda istanza, tenendo in mente la tipica incertezza delle questioni di cui tratta la retorica, per la cosa più verosimile. Questo perché, scrive Aristotele:

“humans have a natural disposition for the truth and to a large extent hit in the truth; thus an ability to aim at commonly held opinions [*endoxa*] is a characteristic of one who also has a similar ability to regard the truth.”²⁵⁸

Tant'è vero, continua il filosofo, che “the truth and the just are by nature stronger than their opposites.”²⁵⁹ Così che, quando c'informa sulla capacità del retore (così come del dialettico) di fare discorsi su argomenti contrari, subito precisa che essa non va impiegata per persuadere a fare ciò che è sbagliato, bensì per solo per cogliere e criticare gli argomenti scorretti usati per questo da altri²⁶⁰. Lo stesso occorre anche nel caso di quegli argomenti che sembrano veri, ma che non lo sono, a cui Aristotele dedica il capitolo XXIV del libro II. Anche qui, nonostante il linguaggio a volte un po' ambiguo, il fine per cui essi vengono trattati non è quello di invogliare il retore a farne ricorso, ma perché questi li possa riconoscere quando vengono impiegati impropriamente da altri²⁶¹. Certo, ammette infine Aristotele, la retorica può essere usata per generare grandi pregiudizi, ma questo è vero per tutte le cose buone, fatta eccezione per le virtù²⁶².

Queste precauzioni, tuttavia, non sono sufficienti secondo alcuni interpreti, per impedire allo spettro della sofistica di riemergere dalla pagine della *Retorica*. Alcuni hanno infatti interpretato queste considerazioni sul rapporto preferenziale della retorica con la verità, non sufficienti per rendere inscindibile il rapporto tra retorica e moralità. Robert

²⁵⁸ Aristotle, *On Rhetoric*, 1355a.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ Ibidem.

²⁶¹ In linea con la nostra interpretazione Grimaldi, commentando questo capitolo, scrive: “This study of the source of false enthymematic reasoning is not at all in aid of the technique of deception as a positive factor in rhetorical discourse. On the contrary it is an effort to unmask false reasoning on the part of others.” Difatti, questo è in sintonia con la sostanza del pensiero aristotelico: “the tenor of all Aristotle's writings: namely, the effort to apprehend and communicate, as far as possible, that which is.” Grimaldi, W. M. A., *Aristotle, Rhetoric II: A Commentary*, New York, Fordham University Press, 1988, p. 337. Si veda su questo anche: Lord, “The Intention of Aristotle's 'Rhetoric'”, p. 331.

²⁶² Aristotle, *On Rhetoric*, 1355b1.

Wardy, per esempio, ha sottolineato come questa specie di ottimismo epistemologico, sulla maggior persuasività della verità, sia in tensione con le 'disinvolte' raccomandazioni fatte da Aristotele nella *Retorica* a favore di tattiche persuasive ambigue, se non addirittura ingannevoli o violente, che sembrano contraddire il naturale emergere della verità sul suo contrario. Del resto, se la verità emerge naturalmente sul suo contrario, perché mai dovrebbe esistere la retorica?²⁶³ Si è anche argomentato che, nello stesso spirito delle 'bugie nobili' di Platone, secondo la concezione aristotelica, il contesto particolarmente sfavorevole all'emergere della verità proprio della discussione retorica faccia sì che questa debba saper ricorrere, quando necessario, anche all'uso di 'stratagemmi' pur di poter spingere l'uditorio in una certa direzione²⁶⁴. Sia come sia, la cosa certa è che per rispondere a queste questioni non basterà citare un passaggio piuttosto che un altro del testo aristotelico; sarà invece necessario, come abbiamo detto, dare una lettura complessiva della concezione aristotelica della retorica nella cornice del suo pensiero etico e politico.

Prima abbiamo anticipato che la soluzione di Aristotele al problema dello status della retorica passava dall'aver interpretato il discorso retorico nei termini che gli sono propri. Partendo dalla constatazione della pluralità di *logoi*, Aristotele ci dà un'interpretazione della retorica come quel tipo discorso dall'ambito più generale, un discorso, in termini heideggeriani, di tipo 'quotidiano'. Seguendo la lettura di Heidegger, cioè, si può affermare che il merito di Aristotele risiede nell'esser stato capace di penetrare più a fondo nella natura del *logos* umano (inteso, ancora una volta, anzitutto come discorso più che come razionalità) spezzando la sua dipendenza esclusiva dalla ricerca della verità - il *logos* solo come *logos* scientifico della filosofia platonica - e comprendendolo più in generale come modo di essere, o meglio come una *praxis*, basica e quotidiana, che si può coniugare in una diversità di modi (tra i quali può esservi quello scientifico) attraverso la quale l'individuo si rapporta agli altri e

²⁶³ Robert Wardy mette in evidenza il carattere problematico dell'affermazione aristotelica sulla naturale predisposizione della verità ad imporsi, non solo per quanto riguarda la retorica, ma anche nel caso della dialettica, nella quale essa emergerebbe come risultato di una sorta di battaglia di argomenti tra due contendenti. Se questa affermazione è questionabile anche nel caso della dialettica, sostiene Wardy, nel caso della retorica lo è ancora di più a causa dei fattori che in essa s'interpongono ad una discussione razionale. Wardy, R., "Might Is the Truth and It Shall Prevail?", in A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. T. H. Irwin, a proposito della stessa questione, mette invece in luce le restrizioni a cui un retore deve sottoporsi in queste sue pratiche 'ingannevoli'. Irwin, T. H., "Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*", in A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Su questo, si veda anche la posizione espressa in: Lord, "The Intention of Aristotle's 'Rhetoric'".

²⁶⁴ Lord, "The Intention of Aristotle's 'Rhetoric'", p. 331. Come dirà Quintiliano, del resto, saper parlare bene significa anche saper tacere nel momento opportuno. Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.18.3.

al mondo²⁶⁵. In questo modo, la *Retorica* costituirebbe, sempre secondo Heidegger “the first systematic hermeneutic of the everydayness of Being with one another.”²⁶⁶ Al centro di questa interpretazione heideggeriana c'è la centralità del *logos* nel pensiero aristotelico – un *logos* inteso, più che come razionalità, soprattutto come attività del parlare, nel suo senso più basilico e quotidiano – nella costituzione di ciò che è umano²⁶⁷.

2.2 Il carattere contestuale e non specialistico del discorso retorico

Ora, cerchiamo di entrare più nel dettaglio di questa operazione aristotelica. Come abbiamo detto all'inizio del capitolo, il merito fondamentale di Aristotele è consistito nell'aver stabilito la retorica nel suo giusto contesto – il mondo del contingente e della quotidianità – intendendo questa come un'arte interessata nella comunicazione propria di tale contesto. La natura di tale contesto plasmerà inevitabilmente i tratti essenziali del discorso retorico. Per ogni discorso, ci dice infatti Aristotele, tre fattori sono determinanti: chi parla, il soggetto di cui si parla, e la persona a cui è diretto il discorso²⁶⁸.

Iniziamo dunque ad analizzare il contesto retorico, partendo dalle caratteristiche del suo uditorio tipico. A questo proposito, quello che sottolinea Aristotele è la impreparazione o l'inadeguatezza dell'uditorio retorico a ricevere un discorso di tipo teoretico. Come sappiamo, tanto per Platone come per Aristotele, il *logos* filosofico e scientifico richiede certe condizioni particolari e non facili da raggiungere per poter attecchire e svilupparsi, tra le quali, fondamentale, un certo tipo di educazione, che manca nel cittadino medio²⁶⁹. In

²⁶⁵ Heidegger, *Being and Time*, § 32-34. Heidegger, *Plato's Sophist*, pp. 123-155, 172-175.

²⁶⁶ Heidegger, *Being and Time*, § 138. Nell'interpretazione heideggeriana del pensiero aristotelico, la *Retorica*, ricopre un ruolo niente affatto secondario. Ad essa dedicò un intero corso, che verrà poi pubblicato nella sua opera completa, in cui si mette in luce l'importanza di questa opera lungo le linee che qui abbiamo accennato. Per un trattamento più approfondito dell'interpretazione di Heidegger della *Retorica* di Aristotele, si vedano: Elden, S., "Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 38, no. 4 (2005), pp. 281-301. Scult, A., "Aristotle's Rhetoric as Ontology: A Heideggerian Reading", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 32, no. 2 (1999), pp. 146-159. Più in generale, sulla posizione di Heidegger rispetto alla retorica, si consulti: Gross, D. M., e A. Kemmann (eds.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany, NY, State University of New York Press, 2005.

²⁶⁷ Elden, "Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics", p. 291.

²⁶⁸ Aristotle, *On Rhetoric*, 1358a37.

²⁶⁹ Si ricordi come nell'*Etica a Nicomaco* Aristotele mette in evidenza la necessità, oltre che dell'educazione (*paideia*), anche di un'abitudine al comportamento etico come requisito per preparare il 'terreno' ad accogliere un tipo di discorso filosofico; e come, d'altro canto, la massa sia caratterizzata da una certa corruzione del carattere. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1179b4-12, 21-32.

sintonia con questa idea, Aristotele nella *Retorica* ci dice infatti che l'accuratezza scientifica non è affatto garanzia di persuasione, se non accompagnata dalla dovuta educazione. Per quanto riguarda i principi su cui basare l'argomento retorico, Aristotele dice che, d'accordo con la natura contingente dell'argomento di cui tratta, questi devono essere cercati (attraverso quella capacità che più avanti sarà chiamata *inventio*) tra quei fatti, dati, o circostanze, generalmente veri, cioè probabili. Essi vanno dunque ricercati o all'interno di quegli insiemi di opinioni comunemente condivise (*endoxai*), chiamati luoghi comuni (*topoi*), che a causa della loro generalità possono adattarsi a varie questioni; o all'interno dei principi specifici di ogni materia (a cui si riferirà sempre con il termine *topoi*), a seconda dell'argomento trattato²⁷⁰.

La retorica dovrà mantenersi lontana tanto dalla specializzazione propria delle scienze particolari, che sarebbe incomprensibile per il suo pubblico, così come dalla vaghezza dei principi generali che le impedirebbe di discutere sostantivamente di qualsiasi argomento²⁷¹. Essa è appunto una discussione, su questioni generali per le quali sono necessarie qualità morali e competenze, ma non le regole specifiche di un'arte particolare: "Its function [*ergon*] is concerned with the sort of things we debate and for which we do not have [other] arts."²⁷² Se la retorica è da un certo punto di vista un'arte, essa lo è non certamente nel senso specialistico del termine, ma in quello più generico di una competenza per la vita in comunità. Il pubblico generico a cui si rivolge la retorica, infatti, non è uno specialistico nei confronti del quale si possa presupporre un livello molto alto di educazione, o una particolare abilità nel seguire quei ragionamenti particolarmente complessi, come quelli filosofici che si sviluppano in lunghe concatenazioni sillogistiche, o insoliti e poco credibili, perché basati su premesse non ancora provate e quindi non generalmente condivise²⁷³. Tuttavia si tratta di un pubblico che, essendo composto da cittadini che possono partecipare alla vita pubblica, si suppone abbia le potenzialità per sviluppare le capacità e la competenza per seguire un tipo di ragionamento pratico e su questioni molto rilevanti come quelle politiche²⁷⁴.

In sostanza, il materiale da cui il retore dovrà partire per formare i suoi argomenti è

²⁷⁰ Per un trattamento dettagliato della questione dei *topoi* si consulti, per esempio: Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 129-135.

²⁷¹ Aristotle, *On Rhetoric*, 1358a.

²⁷² Ibid., 1357a1.

²⁷³ Ibid., 1355a24-28, 1357a 2, 7-13.

²⁷⁴ Ibid., 1357a2-3, 12, 1395b24-31, 1419a18-19.

quell'opinione presente nel foro pubblico, frutto dell'esperienze vissute e della saggezza comune, perché come sappiamo dall'*Etica a Nicomaco*, in questo contesto, la teoria è sempre molto meno convincente dei fatti²⁷⁵. La retorica deve dunque saper ragionare con un tipo di argomenti - le opinioni dei cittadini - che per loro natura sono spesso ambivalenti, cangianti, imprecise, emotive, ma certamente non per questo completamente irrazionali. Infatti, come Aristotele ci dice nel *De anima*, un'opera solo apparentemente lontana da queste tematiche, un'opinione (*doxa*) si accompagna sempre a un convincimento (*pistis*); ed un convincimento presuppone sempre l'essere stati persuasi di qualcosa (senza una persuasione esso sarebbe impossibile, perché come è possibile opinare su qualcosa senza avere un convincimento riguardo ad esso?), vale a dire, presuppone sempre l'uso del discorso e di un qualche tipo di razionalità (*logos*). Da ciò si deduce che, se certamente un'opinione può essere vera o falsa, essa, così come il suo relativo convincimento, non è mai del tutto irrazionale e risulta possibile solo negli esseri dotati di razionalità e dell'uso della parola²⁷⁶.

Questo punto risulta certamente in sintonia con il giudizio di Aristotele che abbiamo visto anteriormente secondo cui la capacità di discernere ciò che è plausibile, è la stessa di discernere il vero: vale a dire, con l'idea secondo cui l'argomentare retorico che si svolge in termini di plausibilità è anch'esso un argomentare razionale. Tuttavia, legando l'opinione al convincimento, Aristotele apre la strada all'introduzione in questa forma di razionalità delle emozioni, ampliando così enormemente i suoi confini. L'argomento retorico, difatti, non è fatto solo dalla sua coerenza logica (uno dei significati possibili del termine *logos*), ma anche dal suo carattere emotivo (*pathos*) ed etico (*ethos*).

2.3 La forma dell'argomento retorico e l'unione di *logos-pathos-ethos*

Il fatto è che nella contingenza della vita quotidiana nella *polis*, dove la comunicazione occorre nel modo più immediato, sui temi più differenti e tra individui profondamente diversi tra loro, il discorso non può avere come unico standard la verità, così come nel caso del discorso teoretico. La quotidianità, ubiquità, o generalità, del contesto e dello scopo della

²⁷⁵ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1172a34-b1. Nella *Retorica*, Aristotele scrive: "the whole business of rhetoric is with opinion." Aristotle, *On Rhetoric*, 1404a2.

²⁷⁶ Aristotle, *On the soul (De anima) (With commentary and glossary by H. G. Apostle)*, Grinnell, Peripatetic Press, 1981, III.3.428a19-24, III.11.434a5-12.

retorica fanno sì che nell'analisi del discorso Aristotele debba tener conto dell'essere umano in tutta la sua complessità: cioè non solo nella parte razionale, ma anche in quella morale ed emotiva; e che quindi debba pensare al *logos* retorico nei termini propri all'ambito in cui esso si svolge²⁷⁷.

Le opinioni quotidiane, essendo basate su dei convincimenti, sono infatti strettamente connesse con tutti questi aspetti dell'individuo e richiedono spesso una forma che non può essere rinchiusa nelle strettezze della dialettica. Di tutto ciò la retorica dovrà tenere conto. A questo proposito, infatti, Aristotele sostiene che le prove (*pisteis*) su cui si basa la persuasione possono essere di tre tipi: quelle che riguardano il carattere (*ethos*) dell'oratore, quelle che si basano sul disporre l'uditorio in un certo modo, modificandone lo stato emotivo (*pathos*), e quelle che riguardano l'argomento stesso (*logos*)²⁷⁸. In secondo luogo, il tipo di argomento che essa genera - l'entimema (*enthymema*) - ha una sua forma particolare basata su quella del sillogismo dialettico, ma con delle caratteristiche specifiche che aderiscono meglio al contesto mutevole in cui la retorica opera. Aristotele definisce l'entimema come il 'corpo' della persuasione, cioè appunto, la forma che questo tipo di discorso assume. Esso corrisponde ad un'argomentazione sillogistica di tipo retorico, 'un sillogismo retorico' appunto (cioè, l'entimema è una delle varie forme del sillogismo). Un discorso che, basandosi su probabilità e segni, cioè sul verosimile, arriva deduttivamente (quindi non in modo arbitrario) a conclusioni in linea di massima vere e quindi generalmente condivisibili²⁷⁹. Un tipo di ragionamento che, come abbiamo visto, cerca nel campionario dei luoghi comuni dei principi vicini all'esperienza, tanto dell'oratore che dell'uditorio, che possano servire da base per generare un'argomentazione plausibile e convincente²⁸⁰. All'entimema, poi, Aristotele affianca altri due tipi di argomentazione retorica, che confermano il carattere di questa come argomentazione nell'ambito del verosimile e vicina al mondo dell'esperienza: gli esempi (che corrisponde all'induzione nel campo della dialettica) e

²⁷⁷ Il noto, pur se troppo spesso dimenticato, precetto metodologico aristotelico secondo il quale il discorso deve adeguarsi alla materia trattata. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1094b12-15, 1104a1-5.

²⁷⁸ Aristotle, *On Rhetoric*, 1356a, 1357b, 1358a6-1359a5, 1367b.

²⁷⁹ Ibid., 1354a15, 1355a4-7, 1356a34-56b11, 1357a-57b. Nel commento a questi passaggi della sua traduzione delle *Retorica*, George Kennedy ci ricorda che in questi passaggi relativi all'*enthymema*, Aristotele dà per scontata la conoscenza di questo concetto da parte dello studente che legge quest'opera, così come di quella di *pistis* e *apodeixis*, che sono stati trattati nell'ambito dello studio della dialettica e della logica. Per la definizione di *enthymema* Kennedy ci rimanda agli *Analitici Posteriori*, 2.27: Kennedy, G., in Aristotle, *On Rhetoric*, p. 33 nota 23.

²⁸⁰ Aristotle, *On Rhetoric*, 1395b-1396a.

le massime (un'affermazione di una generalità comunemente condivisa)²⁸¹.

Già nei primissimi passaggi del suo trattato Aristotele caratterizzerà in modo netto il *logos* retorico, evidenziandone le caratteristiche proprie e differenziandolo da altri tipi di *logoi*: nell'argomentazione produttrice di persuasione, *pistis* (termine traducibile in vari modi tra cui prova o convinzione, per esempio) individua il cuore dell'arte retorica, indicando nel carattere dell'oratore (*ethos*), nel riuscire a disporre l'uditorio in un determinato stato di animo (*pathos*), e nella capacità di rivelare dell'argomento stesso (*logos*), le tre componenti fondamentali delle quali esso si compone²⁸². Inoltre, ne qualifica fundamentalmente la forma, legando questo al ragionamento verosimile o probabilistico²⁸³.

La *pistis* è dunque il centro della retorica e tutto il resto, come dirà, è 'meramente accessorio'²⁸⁴. Tuttavia questo non significa che Aristotele riduca la questione della retorica a quella della persuasione, cioè che ne faccia una mera tecnica finalizzata a raggiungere questo scopo. Tutt'altro: la ricchezza semantica del termine *pistis* (su cui torneremo più avanti), infatti, già ci avverte della problematicità della concezione aristotelica. Questa concezione mette in primo piano il tema vastissimo della comunicazione tra individui nel contesto generale della vita in comunità, i cui contorni abbiamo già iniziato a delineare e le cui implicazioni dobbiamo ora approfondire. Comunicare in modo efficace in questo contesto è un'operazione ben più complessa di quello che sembra a prima vista. Si tratta di saper ragionare su questioni che non ammettono risposte univoche, ma solo verosimili, per le quali bisogna sapersi orientare prendendo spunto dalla propria capacità di giudizio. Si tratta di trasmettere convinzioni che non chiamano in causa solo ragionamenti logici, ma che spesso toccano questioni etiche ed emotive profondamente immerse nell'animo. In sostanza, comprendere la retorica significa avere una concezione dell'atto di comunicare nel senso più generale del termine, il che, come vedremo, richiede un'approssimazione che non amputi l'individuo di caratteristiche fondamentali del suo essere, ma lo consideri in tutta la sua complessità: nell'unità di *logos*, *ethos* e *pathos*²⁸⁵.

²⁸¹ Ibid., 1356b, 1395b.

²⁸² Ibid., 1354a-1355a, 1356a e ss.

²⁸³ Si ricordi la posizione di Ricœur e Gaonkar, che ritengono filosoficamente cruciale per attestare il valore della retorica aristotelica, l'aver collegato questa ai concetti di 'probabilità' e 'verosimiglianza': Ricœur, *La métaphore vive*, p. 17. Gaonkar, "Introduction: Contingency and Probability", pp. 5-8.

²⁸⁴ Aristotele, difatti, nello stesso passaggio accusa chi prima di lui si era occupato di scrivere testi su queste questioni proprio di trascurare questo fondamentale aspetto e di essersi concentrato solo su questioni non essenziali: Aristotele, *On Rhetoric*, 1354a12-15.

²⁸⁵ Ramírez, J. L., "El retorno de la retórica", *Foro Interno*, vol. 1 (2001), pp. 65-73, qui p. 72.

Vediamo in che senso. Se dunque l'oggetto della retorica sarà l'intera area dell'attività umana dove non esiste certezza assoluta, perché le cose sono soggette al cambio, significa che essa sarà interessata a quelle questioni su cui è possibile esprimere giudizi e deliberare. Il giudizio dell'uditorio a cui si dirige e il raggiungimento del consenso sulle cose da fare (cioè sulle cose possibili, non quelle impossibili, appunto) sono difatti centrali alla retorica; appartengono alla sua stessa funzione (*ergon*)²⁸⁶:

“Its function [*ergon*] is concerned with the sort of things we debate and for which we do not have [other] arts... And we debate about things that seem to be capable of admitting two possibilities; for no one debates things incapable of being different wither in past or future or present, at least not if they suppose that to be the case; for the is nothing more [to say]... Since few of the premises from which rhetorical syllogisms are formed are necessarily true (most of the matters with which *judgment* and examination are concerned can be other than they are; for people deliberate and examine what they are doing, and [human] actions are all of this kind, and none of them [are] so to speak, necessary).”²⁸⁷

Il discorso, come abbiamo già detto, è composto da tre elementi: colui che parla, l'oggetto del discorso, e colui a cui il discorso è diretto. Aristotele ci dice che la funzione (*ergon*) del discorso è relazionata con le cose su cui si delibera, mentre che il suo obiettivo, o fine (*telos*), è determinato dall'uditorio a cui esso si dirige, dal momento in cui ciò che cerca l'oratore è trovare l'assenso di questi riguardo a cose su cui è necessario deliberare; il che richiede appellare al suo giudizio. Colui al quale è diretto il discorso retorico in tutti e tre i generi della retorica - deliberativo, giudiziale ed epittico (o encomiastico) - assume infatti la posizione di un compagno con cui deliberare su qualcosa, o di uno spettatore, o infine di un giudice: in tutti i casi sarà comunque chiamato a esercitare la sua capacità di giudizio²⁸⁸. E quella del giudizio è un'operazione complessa, che chiama in causa non solo la parte razionale dell'essere umano, ma anche quella emotiva e quella etica:

²⁸⁶ Giudizio e deliberazione sono connessi, ma non sono la stessa cosa; la prudenza, che è la vera apprensione a deliberare, è imperativa, mentre che il giudizio è solo critico. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1143a4-11.

²⁸⁷ Aristotle, *On Rhetoric*, 1357a.

²⁸⁸ Ibid., 1358a36-b8.

“but since rhetoric is concerned with making a *judgement*... it is necessary not only to look to the argument, that it may be demonstrative and persuasive but also [for the speaker] to construct a view of himself as a certain kind of person and to prepare the judge; for it makes much difference in regard to persuasion... that the speaker seem to be a certain kind of person and that his hearers suppose him to be disposed toward them in a certain way and in addition if they, too, happen to be disposed in a certain way.”²⁸⁹

Di questa complessità della deliberazione e del giudizio, Aristotele ci dà testimonianza nella *Etica a Nicomaco*, a cui dobbiamo fare un breve riferimento. Come è ben risaputo, nell'ambito della divisione dell'anima in una parte razionale e una irrazionale, egli distingue tra due tipi di razionalità, proprie di due ambiti differenti. Da un lato, c'è una razionalità capace di contemplare le cose i cui principi (*archai*) sono per necessità, cioè che non possono essere d'altra maniera; dall'altro lato, una razionalità capace di contemplare le cose variabili, cioè che possono essere in diversi modi. La prima razionalità viene chiamata 'scientifica'; la seconda invece 'calcolatrice', o 'pratica'²⁹⁰. La razionalità scientifica produce un conoscenza teoretico, detto *episteme*, procedendo per dimostrazioni riguardo cose che non possono essere in un modo diverso da quello che sono, quindi eterne, e ha come principio la verità e la falsità²⁹¹. La razionalità calcolatrice, invece, che si occupa di quelle cose che possono essere in diversi modi, genera un conoscenza di tipo pratico (*phronesis*) che guida l'azione, avendo come principio la scelta giusta. Essa cioè, è quel tipo di razionalità che sta alla base della deliberazione e del giudizio. Così, come risulta chiaramente anche da vari passaggi della *Retorica*, è il contesto delle cose che sono per contingenza e non per necessità, che apre lo spazio per la deliberazione (e il giudizio) e quindi per la moralità e lo sviluppo della dell'etica e della scienza politica - e con queste, appunto, della retorica - come discipline in certa misura indipendenti dalle scienze teoretiche²⁹². La contingenza, cioè, è la condizione necessaria allo sviluppo della libertà umana - e dunque allo sviluppo più completo delle sue

²⁸⁹ Ibid., 1377b21-28.

²⁹⁰ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1139a5-15.

²⁹¹ Ibid., 1139b20-32.

²⁹² Ibid., 1111b4-1113a14, 1139a31-1340b4. Cfr.: Aristotle, *On Rhetoric*, 1357a1.

potenzialità - e delle materie che trattano di essa²⁹³. Sussiste pertanto un rapporto strettissimo e fondante tra scienze pratiche e la contingenza, che è stato messo in evidenza da Pierre Aubenque:

“Sans la contingence, l'action des hommes serait impossible. Mais, sans la contingence, elle serait aussi inutile... La théorie de la contingence et celle de l'action droite ne sont que l'envers et l'endroit d'une même doctrine: l'indétermination des futurs est ce qui fait que l'homme en est le principe; l'inachèvement du monde est la naissance de l'homme.”²⁹⁴

Cioè, in altre parole, riflettere sulla condizione ontologica della contingenza dell'essere umano ci porta a concludere che una delle caratteristiche essenziali della condizione umana è che l'indeterminatezza del mondo apre alle possibilità di significazione uno spazio immenso. Su questo spazio in cui, per usare la terminologia di Aubenque, Aristotele fonda una sorta di “cosmologie de la contingence”, si stabilisce il dominio di quelle due discipline che hanno una posizione primaria nella gerarchia del sapere - l'etica e la politica – attraverso le quali egli sviluppa un'analisi dell'individuo e della comunità virtuosa, che costituisce una specie di “anthropologie de la prudence”²⁹⁵.

Qui basterà sottolineare un punto importante di questa *anthropologie de la prudence* aristotelica: il nesso tra la parte razionale e quella emotiva dell'anima. Il comportamento virtuoso, per Aristotele, richiede sia l'uso delle facoltà intellettive che di quelle desiderative, perché se la parte razionale regola il ‘come’ dell'azione, la sua adeguatezza e il suo equilibrio, quella desiderativa mette in moto l'azione stessa indicandone il ‘fine’. La scelta eticamente corretta si basa quindi su un equilibrio generale tra la parte razionale e quella desiderativa, in cui non si registra tanto una situazione di subordinazione della parte desiderativa verso quella razionale, quanto una reciproca affezione, una concorrenza delle due secondo la loro miglior disposizione nella direzione corretta²⁹⁶. Questo è ciò che emerge, per esempio dalla interpretazione di Claudia Baracchi, secondo cui la parte razionale lungi dall'essere

²⁹³ Cosicché da questo punto di vista, cioè dal punto di vista dell'essere umano, è vero quello che sostiene la Arendt, che “the opposite of necessity is not contingency or accident but freedom”, perché in un certo senso tutto ciò che succede a questi è contingente. Arendt, H., *The Life of the Mind*, New York, Harcourt, 1978, p. 60.

²⁹⁴ Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, p. 106.

²⁹⁵ Ibid., pp. 67, 106.

²⁹⁶ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1139a20-35.

esclusivamente il tutore di quella desiderativa viene ad assumere una funzione complementare, se non addirittura ancillare:

“The appetites, as well as the structures of character in which they inhere, are crucial as moving principles. Alone, thought could not be a principle of action in the sense of inducing action. It is the envisioning of and striving toward the end that initiate the motion, and these pertain to the desiring domain of character. Thought is seen as essentially regulative of such a stretching out, of such purpose that incites to action – as if reason were an auxiliary resource allowing for a *more focused* apprehension of the end and a *more expedient* pursuit of it. In its sharpening function reason would listen as much as it would speak (*legein*), would be affected as much as it would affect.”²⁹⁷

In sostanza, quindi, in sintonia con quello che abbiamo visto nella *Retorica*, nell'*Etica a Nicomaco* Aristotele ci mostra una comprensione dell'essenza della scelta virtuosa che implica un'unione armonica delle tre componenti fondamentali dell'animo umano: *logos* – *pathos* – *ethos*; in altre parole, essa presuppone una visione dell'essere umano in uno stato di completezza ed equilibrio²⁹⁸: “Hence choice is either desiderative reason or ratiocinative desire, and such an origin of action is a man.”²⁹⁹

Ritornando alla *Retorica*, possiamo dire che in questo lavoro Aristotele ci ha dato una dimostrazione del senso di questa unità della psiche umana nel mondo della *praxis*, in quel momento fondamentale che è la comunicazione. In questa opera ci mostra come la comunicazione, nel senso più generale di questa espressione, cioè quando riguarda individui che si scambiano opinioni su questioni sulle quali è necessario decidere cosa fare perché riguardo ad esse non esiste una Verità assoluta e necessaria, chiama in causa un complesso gioco di mutue affezioni tra la parte razionale e quella emotiva nel contesto del comportamento etico di una persona. In altri termini, che la comunicazione non è solo una questione di logica, di aderenza alla verità, ma anche una emotiva ed etica, e, in modo parallelo, non solo una di contenuto, ma anche di forma.

Il termine *pistis*, che ricopre un ruolo centrale nella *Retorica*, racchiude questa complessità nella ricchezza semantica con cui viene impiegato. Innanzitutto, esso viene a

²⁹⁷ Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, pp. 177-178.

²⁹⁸ Ibid., p. 69.

²⁹⁹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1139b4-5.

significare tanto la causa, quanto l'effetto della persuasione: cioè sia il discorso persuasivo, sia l'effetto causato da questo sull'uditorio: cioè il convincimento creato nell'animo di questo. Allo stesso tempo, esso significa tutte e tre le componenti attraverso le quali questa coincidenza tra persuadere ed essere persuaso viene raggiunta: la coerenza dell'argomento (*logos*), la eticità dell'oratore (*ethos*), e lo stato d'animo di chi ascolta (*pathos*). In terzo luogo, esso indica anche la forma che l'argomento retorico prende, quella entimemica (la forma induttiva) o paradigmatica (cioè deduttiva, basata sugli esempi); forma che come abbiamo visto è tale da adattarsi alla natura contingente dell'oggetto a trattare. Infine, *pistis* oltre a significare convincimento, il risultato di un processo di persuasione, significa anche fiducia, quello stato d'animo di apertura verso le opinioni altrui che è condizione necessaria e in un certo senso previa al convincimento, come risultato del processo persuasivo³⁰⁰.

Questa varietà di significati mette in luce la complessità dell'atto persuasivo, inteso in senso ampio come una comunicazione andata a buon fine, cioè nella quale un interlocutore è riuscito a far passare ad un altro almeno parte dei suoi convincimenti su un particolare tema in discussione. Si tratta della ricerca di una necessaria sintonia generale delle menti su questioni dubbie e che possono arrivare a toccare zone molto in profondità nell'animo, per la quale è dunque necessaria non solo una buona capacità argomentativa, nel senso ristretto di saper costruire argomenti logicamente coerenti, ma anche saggezza pratica (e quindi virtù etiche) e una sottile sensibilità psicologica. A conferma di ciò, Aristotele ci dice non solo che l'oratore dovrà essere abile nell'argomentazione logica, ma anche un attento osservatore dei caratteri etici e delle emozioni; e soprattutto ci dice che la retorica va intesa in stretta connessione con la etica e la politica, oltre che con la dialettica:

“Since *pisteis* come about through [three means], it is clear that to grasp an understanding of them is the function of one who can form syllogisms and be observant about characters and virtues and, third, about emotions (what each of the emotions is and what are its qualities and from what it comes to be and how). The result is that rhetoric is a certain kind of offshoot [*paraphues*] of dialectic and of ethical studies (which it is just to call politics).”³⁰¹

³⁰⁰ Per un'analisi dettagliato dei vari significati di *pistis*, si consulti: Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 58 e ss.

³⁰¹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1102a5-26, Aristotle, *On Rhetoric*, 1356a.

Alla questione delle *pisteis* in quanto *pathos* - cioè del raggiungimento della persuasione attraverso la commozione delle passioni - Aristotele dedica gran parte del secondo libro della *Retorica*. Le emozioni, infatti, hanno a suo avviso un ruolo molto importante nel comportamento umano: “emotions are not blind animal forces, but intelligent and discriminating parts of the personality, closely related to beliefs of a certain sort, and therefore responsive to cognitive modification.”³⁰² Nella *Etica a Nicomaco* la necessità della psicologia per lo studio dell’etica e della politica emerge chiaramente, in quanto la felicità (*eudaimonia*), intesa come compimento delle massime potenzialità della funzione (*ergon*) specificamente umana, “would consist in a certain activation (self-enactment, *energia*) of the *psukhe* according to reason (*logos*).”³⁰³ Il politico, ci dice dunque Aristotele, deve avere anche dei conocimientos di psicologia³⁰⁴. Nella *Retorica*, è la stretta relazione tra emozioni, convinzioni, e giudizio, che indica la rilevanza di queste per l’oratore:

“for things do not seem the same to those who are friendly and those who are hostile, nor [the same] to the angry and the calm but either altogether different or different in importance: to one who is friendly, the person about whom he passes judgment seems not to do wrong or only in a small way; to one who is hostile, the opposite; and to a person feeling strong desire and being hopeful, if something in the future is a source of pleasure, it appears that it will come to pass and will be good; but to an unemotional person and one in a disagreeable state of mind, the opposite.”³⁰⁵

E qualche linea più avanti:

“the emotions [*pathe*] are those things through which, by undergoing change, people come to differ in their judgments and which are accompanied by pain and pleasure.”³⁰⁶

Data la natura pratica della retorica, tuttavia, in questa occasione non sarà necessario offrire un trattamento teoretico degli stati d’animo (un compito che spetta alla psicologia), bensì

³⁰² Nussbaum, M. C., "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", in A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, p. 303.

³⁰³ Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, p. 174. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1097b22-1098a20.

³⁰⁴ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1102a5-26.

³⁰⁵ Aristotle, *On Rhetoric*, 1377b31-1378a5.

³⁰⁶ Ibid., 1378a19-22.

un'analisi che aiuti l'oratore a comprendere e a saper influenzare gli stati d'animo del suo uditorio per poter comunicare meglio con questo. Se l'oratore deve riuscire a modificare dei convincimenti profondi, che stanno sempre alla radice non solo di determinate opinioni ma anche di stati d'animo associati a queste, per poter muovere chi li possiede a una determinata scelta, allora sarà indispensabile avere una certa sensibilità psicologica per accedere a quei convincimenti, più che una capacità di scrutinio dialettico. In altre parole, l'oratore dovrà saper non solo parlare, ma anche ascoltare: dovrà, cioè, essere ricettivo verso i gli stati d'animo del suo uditorio, modellando il suo discorso in modo conseguente³⁰⁷. L'atto persuasivo, pertanto, si configurerà come un atto in cui la divisione tra soggetto attivo e soggetto passivo è molto più sfumata di quello che può sembrare a prima vista. D'altro canto, come sappiamo dall'*Etica*, un certo tipo di ordine emotivo fa parte dell'equipaggiamento della persona dotata saggezza pratica, non solo come forza che mette in moto l'azione, ma anche per il riconoscimento della verità etica³⁰⁸. Al porsi come ponte tra principi universali e caso particolare, le emozioni accompagnano la riflessione e guidano l'azione giusta nella diversità delle situazioni che ci si presentano³⁰⁹.

In un altro ordine di cose, è rilevante notare che tutte le emozioni ed i sentimenti sono in un certo senso relazionali, poiché determinano la relazione dell'individuo con gli altri, il suo stare in mezzo agli altri³¹⁰. Ma in alcune questo aspetto è più evidente che in altre. Nel secondo libro della *Retorica* Aristotele, coerentemente con lo scopo della sua opera, ci dà un attento resoconto di quelle emozioni più sociali, o meglio, più politiche (per esempio, la

³⁰⁷ Quando Aristotele introduce il tema delle emozioni nel II libro, specifica che è necessario distinguere tre aspetti: lo stato d'animo in cui l'emozione è provata, verso chi, e in che circostanze. Ibid., 1378a23-30.

³⁰⁸ Questo aspetto è stato messo in luce, per esempio, da: Nussbaum, "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", passim. Su questo si veda anche: Fortenbaugh, W. W., *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden, Brill, 2006, cap. 1.

³⁰⁹ Garver, *Aristotle's Rhetoric*, pp. 109-116, 138.

³¹⁰ Questo significato 'quotidiano' delle emozioni che ne stabilisce il loro valore pratico, piuttosto che teoretico, che interessa all'oratore è quello che mette in evidenza Heidegger in quel passaggio che abbiamo già citato anteriormente, e che ora citiamo di nuovo più estesamente: "The different modes of state-of-mind and the ways in which they are interconnected in their foundations cannot be interpreted within the problematic of the present investigation. The phenomena have long been well-known ontically under the terms 'affects' and 'feelings' and have always been under consideration in philosophy. It is not an accident that the earliest systematic Interpretation of affects that has come down to us is not treated in the framework of 'psychology'. Aristotle investigated the *pathe* [affects] in the second book of his *Rhetoric*. Contrary to the traditional orientation, this work of Aristotle must be taken as the first systematic hermeneutic of the everydayness of Being with one another. Publicness, as the kind of Being which belongs to the 'they' not only has in general its own way of having a mood, but needs moods and 'makes' them for itself. It is into such a mood and out of such a mood that the orator speaks. He must understand the possibilities of moods in order to rouse them and guide them aright." Heidegger, *Being and Time*, § 138. Qualcosa di molto simile succede nella politica in relazione ai principi morali: il politico non deve tanto interessarsi della loro essenza, quanto al loro significato pratico. Strauss, *The City and Man*, pp. 25-26.

paura, la fiducia, la vergogna, la gentilezza, la pietà, ecc.), nel senso di essere più strettamente connesse alla capacità di giudizio, in entrambi i significati sottolineati prima: la comprensione dei fini ultimi e la traduzione di questi nei casi particolari. Di conseguenza, le emozioni questo tipo sono particolarmente rilevanti per la retorica e l'oratore dovrà saperle influenzare nella giusta maniera per renderle adeguate a una corretta condotta etica e politica³¹¹.

Nel passaggio che abbiamo citato anteriormente, Aristotele mette in evidenza questo legame tra emozioni e giudizio, sottolineando come è attraverso le modificazioni di quelle che gli individui giungono a giudizi diversi e come questo processo sia accompagnato dalla produzione di dolore o piacere. In questa prospettiva, l'oratore avrà a sua disposizione la possibilità di influenzare il giudizio di chi lo ascolta modificandone le emozioni, con argomenti che tocchino le aspettative riguardo alle cause, gli effetti, e le circostanze di un evento considerato doloroso, o piacevole. Tuttavia, se si riducesse il legame delle emozioni con il giudizio alla sola questione del piacere e del dolore (le loro cause materiali), allora si perderebbe il fondamentale significato etico e politico delle emozioni, il loro valore di collante per la società³¹². Si ridurrebbe, cioè, la questione delle emozioni nella retorica a quella del loro trattamento strumentale; cosa che Aristotele critica apertamente.

La questione del *pathos* va intesa dunque, oltre che in relazione a quella del *logos*, anche e sempre in relazione con quella dell'*ethos*. Del resto, non bisogna dimenticarselo, lo spettro della sofistica è sempre lì pronto a ripiombare sulla retorica non appena considerazioni strumentali prendano il sopravvento³¹³. Per questo, nelle primissime linee del suo trattato Aristotele critica gli autori precedenti di testi sulla retorica accusandoli di essersi interessati solo all'argomento delle emozioni, preso separatamente³¹⁴, quando invece questa dovrebbe occuparsi delle emozioni sempre nel contesto più ampio della argomentazione nel suo complesso, includendo quindi anche il *logos* e l'*ethos*. Anzi il tema della eticità assume nella concezione aristotelica un ruolo centrale: "character" (cioè, cioè che riguarda l'*ethos*) scrive Aristotele, "is almost, so to speak, the controlling factor of persuasion."³¹⁵ E questo significa che per poter essere persuasivo non solo l'oratore deve mostrare una certa rettitudine morale, ma anche, per poterlo essere in modo autentico, evitare di manipolare lo stato

³¹¹ Garver, *Aristotle's Rhetoric*, pp. 108, 130-134.

³¹² Ibid., pp. 120, 128-134.

³¹³ La retorica, lo ricordiamo, può essere usata per scopi positivi e negativi, e per questo assomiglia sia alla dialettica che alla sofistica. Aristotle, *On Rhetoric*, 1359b9-12.

³¹⁴ Ibid., 1354a.

³¹⁵ Ibid., 1356a11.

emotivo di chi lo ascolta, ma cercare di disporlo nel ‘corretto stato d’animo’: vale a dire suscitare in lui quelle emozioni che lo spingano a prendere la decisione o il giudizio più giusto; una cosa per la quale, è evidente, risultano necessarie appunto anche delle virtù etiche.³¹⁶

Comunque, la centralità del tema dell’*ethos* nella *Retorica*, sporadicamente riconosciuta dai suoi interpreti, acquisisce il suo senso più compiuto solo se interpretata nella prospettiva della relazione di dipendenza della retorica dalla politica (e quindi anche dall’etica). Questo, a sua volta, spiega anche perché nella *Retorica* Aristotele non ci dia un parallelo trattamento della questione dell’*ethos*, assieme a quelli del *logos* e del *pathos*, nonostante il suo ruolo nella *pistis* retorica: l’*ethos* retorico viene infatti a coincidere con quello del cittadino, trattato in modo sistematico nella *Etica* e nella *Politica*.

2.4 Ancora sulla natura politica della retorica: tra la contingenza dell’azione e la trascendenza dei fini

La natura politica della retorica è affermata esplicitamente da Aristotele: tutti e tre i generi nei quali si divide la retorica hanno a che fare il giudizio, ma la retorica deliberativa ha il ruolo più importante, in quanto ha a che fare esattamente con le questioni più importanti, quelle politiche³¹⁷. La retorica, infatti, viene definita quindi come una derivazione della *Etica* e della *Politica*, nel senso di essere un momento di questa, o una necessità generata da questa; ed in quanto tale, qualcosa che condivide la stessa essenza di ciò da cui deriva. Se la politica è, infatti, fondamentalmente un’attività di tipo dialogico, allora la retorica, come arte del discorso pubblico, è una sua necessità. Prima abbiamo accennato alla centralità del *logos*, inteso come dialogo, nell’antropologia di Aristotele. Ora vogliamo qualificare quell’affermazione sottolineando come quel *logos* sia considerato da questi soprattutto in termini politici: cioè, come la facoltà di dire ciò che è benefico o dannoso, cioè che è giusto o ingiusto. Così lo specifica quel famoso passaggio della *Politica*:

“It is also clear why a human being is more of a political animal than a bee of any

³¹⁶ Ibid., 1356a, 1378a.

³¹⁷ Ibid., 1354b24, 1360b4-13.

other gregarious animal. Nature makes nothing pointlessly, as we say, and no animal has speech except a human being. A voice is a signifier of what is pleasant or painful, which is why it is also possessed by the other animals... But speech is for making clear what is beneficial or harmful, and hence also of what is just or unjust. For it is peculiar to human beings, in comparison to other animals, that they alone have perception of what is good or bad, just or unjust, and the rest.³¹⁸

Questo discorso quotidiano, generale, di cui si interessa la retorica, assume nella *Retorica* dunque una connotazione soprattutto politica: cioè discorso su ‘ciò che c’è da fare’, se così si può dire, nel mondo. Certo, questo non significa far coincidere completamente la retorica con la politica, come vogliono i sofisti, perché quest’ultima, in qualità di scienza architettonica, copre uno spazio maggiore³¹⁹. Tuttavia, questa sua prossimità con la politica, questa condivisione di essenze, non potrà che modellarne indelebilmente i suoi tratti essenziali.

In quanto capacità del discorso nell’ambito pubblico, le sue caratteristiche dovranno essere tali da permettere a questo di coprire tutta l’estensione che copre la politica. Una estensione che, come abbiamo visto in precedenza coincide con quel vastissimo campo delineato dalla condizione ontologica di ciò che non è per necessità, bensì per contingenza, cioè lo spazio di libertà dell’essere umano. È questo il campo su cui la retorica si muove e che coincide con le possibilità di significazione, le possibilità di sviluppo dell’essere umano al di là degli schematismi della natura (e delle convenzioni). Il campo della libertà, che ovviamente non va confuso con l’onnipotenza, è il campo dell’etica e della politica. Aristotele, come sappiamo, concepisce quest’ultima come la scienza architettonica, quella che include tutte le altre, il cui fine (*telos*) è il bene supremo. Queste caratteristiche, racchiudono in sé delle implicazioni vastissime, alle quali dobbiamo ora fare un breve riferimento, nella misura in cui

³¹⁸ Aristotle, *Politics*, 1253a7-18. Naturalmente, il fatto che il discorso politico e quindi quello retorica riguardi ciò che è buono e giusto, non significa che possa prescindere da considerazioni sopra ciò che è vero o falso: “En líneas generales podríamos decir que la retórica es primordialmente el discurso de lo bueno, mientras que la lógica se ocupa del discurso de lo verdadero. Pero la relación entre lo verdadero y lo bueno, entre lo fáctico y lo factible (creado por decisión humana), no es entre ámbitos dicotómicamente separables e independientes uno de otro. Constatamos lo que es un hecho dado y real. Deliberamos acerca de lo que debemos o no debemos producir. Pero no podemos prescindir de lo dado para crear o producir lo nuevo, ya que nuestras posibilidades de actuar están también determinadas por lo dado, por las circunstancias objetivas previas. Un conocimiento de lo verdadero, de lo dado, es así una condición indispensable, aunque no suficiente, del actuar.” Ramírez, “El retorno de la retórica”, p. 67.

³¹⁹ Per esempio, essa si deve occupare pure di fare le leggi. Aristotle, *On Rhetoric*, 1356a25-29, 1359b8-13.

esse risultano centrali per capire la natura politica della retorica.

Innanzitutto, come ci spiega bene Leo Strauss, secondo la scienza politica aristotelica (così come secondo quella platonica) l'essere umano è un essere *sui generis*, con una dignità propria, in quanto l'unico che può provare un senso di vergogna; la sua dignità si basa sulla consapevolezza del fatto che esiste uno scarto tra come le cose sono e come dovrebbero essere e dunque una connessione tra moralità e legge, tra dignità e ordine pubblico. Questo è ciò che attribuisce uno status superiore alla politica³²⁰: la città, come scrive nella *Politica*, è fatta non per mantenere la mera vita, ma per raggiungere la vita buona³²¹; ed il soggetto fondamentale di cui si occupa la scienza politica è la questione di quale sia l'ordine migliore per il raggiungimento della vita buona: cioè la questione del miglior regime³²². Oltre a questo, Strauss sottolinea anche come Aristotele sia il vero fondatore della scienza politica nel momento in cui riesce a ritagliare uno spazio autonomo per questa, a farne una disciplina come altre. Perché se il compito della città è di creare le condizioni pratiche per l'adempimento della vita virtuosa, i principi ultimi che reggono questo tipo di vita sono di pertinenza delle scienze teoretiche, da cui la scienza politica è indipendente. Nella *Politica*, infatti, questi vengono considerati da Aristotele come dati. Essi rappresentano un *nomos* non scritto che rappresenta il limite superiore dello spazio dentro cui può muoversi l'azione politica; azione il cui fine è far sì che si creino le condizioni pratiche perché – attraverso l'esercizio della prudenza – l'attività teoretica di contemplazione di quei principi – cioè la filosofia – possa avere luogo. Di questo ambito pratico (da cui, però, in un certo senso dipende quello teoretico) la scienza politica è la scienza suprema³²³.

Questo è il resoconto tradizionale della relazione tra scienze teoretiche e pratiche e tra *vita contemplativa* e *vita attiva* in Aristotele, secondo cui le prime sarebbero in una posizione gerarchicamente superiore rispetto alle seconde. Un resoconto certamente corretto, ma che deve essere rettificato nel momento in cui non pone la dovuta enfasi su un'altra caratteristica molto importante di questa relazione: l'interdipendenza tra le virtù noetiche e quelle pratiche; e, in questo modo, non aiuta a chiarire un elemento di grande importanza dal punto di vista della retorica: il carattere ipotetico della ricerca della vita buona. Il discorso politico, quello in cui si articola la ricerca degli ideali ultimi della giustizia e della felicità, si caratterizza infatti

³²⁰ Strauss, L., "An Epilogue", in *Liberalism, Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 207.

³²¹ Aristotle, *Politics*, 1280a25-b35. Cfr.: Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1097b.

³²² Strauss, *The City and Man*, pp. 44-49.

³²³ Ibid., pp. 25-29.

per una certa indefinitezza che gli deriva dal carattere ipotetico di questa; una indefinitezza che discende, a sua volta, da ciò che potremmo chiamare l'implicazione mutua tra la trascendenza dei fini ultimi dell'azione e il loro carattere contingente, pratico. Claudia Baracchi, in un recente studio sulla etica aristotelica ha messo in luce questo fondamentale punto³²⁴.

In termini molto generici, nella filosofia aristotelica, la ricerca della felicità, vale a dire, la piena attualizzazione delle potenzialità dell'essere umano, implica un'apertura verso ciò che vi è di trascendente nella natura umana, quella componente divina che in essa risiede³²⁵. Tuttavia, la realizzazione effettuale di tale apertura, se da un lato richiede la perfezione delle virtù intellettive che permettono la contemplazione dei principi ultimi, dall'altra, solo può avvenire nell'ambito di determinate maniere di vivere, di determinati *ethos*: essa, cioè, non può essere scissa dalle sue implicazioni e condizioni concrete³²⁶. Esiste cioè un'interdipendenza tra *noesis* e *praxis*, secondo la quale i fini che indirizzano l'azione ad essere virtuosa, possono apparire all'intelletto solo a condizione che l'anima sia strutturata in una determinata maniera, eticamente corretta, attraverso un comportamento d'accordo con quelle stesse virtù che a sua volta dipendono da quei fini che contribuiscono a rendere significativi per l'essere umano. Si crea così quello che la Baracchi definisce un "infinite regress" che determina il carattere ipotetico di tale ricerca. La contemplazione dei fini ultimi e trascendenti non è una questione puramente teoretica, di articolazione attraverso il *logos*, ma

³²⁴ Con questo non vogliamo implicare che nella lettura di Leo Strauss di Aristotele il carattere ipotetico di questa ricerca non sia enfaticizzato. Anzi, come vedremo più dettagliatamente nel capitolo 6 (dove ci occuperemo specificamente di questo autore), esso risulterà un qualcosa di essenziale che caratterizza questo tipo di filosofia politica. Tuttavia, a nostro modo di vedere, la tesi della Baracchi, fornendo un'analisi dettagliata di quella relazione di interdipendenza tra i principi pratici e quelli teoretici, permette di chiarire meglio le ragioni quel carattere ipotetico.

³²⁵ Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, pp. 81-84. Ed anche: Voegelin, E., *The Ecumenic Age (Order and History, Vol. IV)*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1974, pp. 187-191. Voegelin, "Reason: The Classic Experience", pp. 273-274.

³²⁶ A differenza delle interpretazioni tradizionali secondo le quali in Aristotele esiste una gerarchia in cui il conoscenza teorico primeggia su quello pratico, come mostra in modo convincente il lavoro di Claudia Baracchi, il pensiero di Aristotele mostrerebbe piuttosto come "practical considerations decisively mark the beginning or condition of all contemplation as well as discursive investigation..." e "how the theoretical is always informed by a set of practices, by the modality of comportment toward phenomena... how encountering phenomena, the world, or nature in the broadest sense is always a matter of *ethos*." Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, p. 1. Cioè, esiste in Aristotele un nesso indissolubile tra *logos* ed *ethos* e tra teoria e pratica. Aristotele, nella *Metafisica* e negli *Analitici posteriori*, ci mostra come le premesse del ragionamento giacciono al di fuori di esso, e per questo siano più una questione di convinzioni radicate dall'esperienza, che di sola razionalità. La contemplazione dei principi, l'oggetto della scienza della saggezza, è radicata in un *ethos*, quello filosofico, che significa la consapevolezza coltivata dall'educazione e dalla pratica, del carattere trascendente degli *archai*. In sostanza, Aristotele è perfettamente consapevole della non autosufficienza del *logos* e della sua dipendenza dall'*ethos*. Ibid., pp. 1, 24 e ss., 81-84.

chiama in causa ciò che eccede il *logos* nel momento in cui viene a dipendere anche dal modo in cui viene messa in pratica (cioè dall'*ethos*) e dunque dalla contingenza del contesto specifico, risultando in una inevitabile indeterminatezza³²⁷.

Del resto, lo spazio che esiste per una tale attualizzazione delle potenzialità umane è vastissimo: è quello che si schiude al di là del mero assecondare le esigenze e i ritmi della natura (ma anche al di là della riproduzione acritica delle convenzioni). In questo spazio la ricerca della felicità, tanto al livello individuale quanto a quello della comunità (o meglio, nella loro interdipendenza) si caratterizza sempre come un tentativo, non solo per il carattere trascendente di fini che eludono la piena comprensione umana, ma anche per la contingenza sempre mutevole della loro realizzazione pratica: perché se di fatto la ricerca della felicità è il momento fondamentale dell'autodeterminazione umana, questa autodeterminazione va intesa sempre tenendo in considerazione l'impossibile autosufficienza del *logos* dalle condizioni materiali, dal *pathos* e dall'*ethos*; il che significa che una tale ricerca è tanto portata avanti attivamente quanto subita e che le virtù chiamano in causa tanto le azioni che deliberiamo quanto le passioni che subiamo e sulle quali non abbiamo il controllo, cioè, come ha scritto lo studioso Eugene Garver: "we come to act by being acted upon."³²⁸ Ed infatti, come chiarisce lo stesso Aristotele, il pensiero puro, senza alcun contenuto pratico, non muove nulla e solo l'unione del desiderio e della ragione che si danno nella deliberazione, cioè l'essere umano nel suo complesso, è alla base dell'azione³²⁹.

Questa interdipendenza tra pratica e teoria ha una duplice conseguenza: da una parte, essa conduce alla nota critica che Aristotele pone alla concezione del bene (e a tutta la teoria delle forme), del suo maestro Platone, sostenendo che è impossibile concepire un Bene assoluto senza riferimento alle molteplici conformazioni concrete che questo assume; e che il conoscenza di questo Bene, anche se ci fosse, sarebbe inutile per la ricerca del bene nelle vicende umane³³⁰. Dall'altra, lo porta a premunirci del fatto che quando si parla di giustizia e bene comune, non si può pretendere la precisione di un matematico, giacché queste variano

³²⁷ Stiamo qui riassumendo, sforzandoci di non travisarle, delle riflessioni molto più sofisticate che la Baracchi svolge nel suo saggio per spiegare quello che costituisce il nucleo della sua lettura dell'etica aristotelica: appunto, l'interdipendenza tra *noesis* e *praxis*. Si veda in particolare: Ibid., pp. 122-123, cap. 2, 205 e ss.

³²⁸ Garver, *Aristotle's Rhetoric*, pp. 129-130. Questo importante aspetto viene rilevato anche dalla Baracchi in più punti del suo studio: Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, pp. 84, 201-203, ecc.

³²⁹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1139a31-b6.

³³⁰ Ibid., 1096b25-1097a7.

così tanto da farci credere che siano frutto solo di convenzioni umane³³¹.

Nel contesto di questa concezione della politica la retorica ricopre un ruolo centrale. Per cominciare, possiamo notare come le qualità che Aristotele sostiene che un oratore debba possedere come condizione previa per essere credibili, siano le stesse necessarie al politico: cioè “practical wisdom [*phronesis*]”, “virtue [*aretè*]” e “good will [*eunoia*]”; la mancanza di queste qualità, difatti, è proprio ciò che può portare alla formazione di false opinioni o la concessione di cattivi consigli, esattamente quello che un buon oratore non deve fare³³². Queste tre qualità devono essere completate con un conoscenza generale su tutte le aree di cui la politica si occupa, e, naturalmente, pure da una nozione generale del suo fine ultimo, cioè della felicità e del bene³³³. L’oratore politico, specifica Aristotele, dovrà avere oltre a una nozione generale dell’utile e del dannoso, un conoscenza specifico dei temi politici come: quello sui mezzi migliori per raggiungere i fini, sulle leggi, o sulle forme di governo; l’oratore epidittico, invece, dovrà tenere una qualche nozione dei vizi e delle virtù; quello forense, per ultimo, della bontà o della mancanza di essa nelle azioni, così come del piacere (e del dispiacere), del carattere (quindi possedere anche delle nozioni di psicologia) e delle circostanze, che possono far sì che un individuo commetta azioni improprie³³⁴.

In sintonia con quanto detto nell’*Etica a Nicomaco* sull’educazione del politico, al retore sarà richiesto un certo conoscenza generale su tutte le materie di pertinenza dalla politica, ma non cognizioni di tipo scientifico e specialistico, perché la funzione della politica trascende lo scopo di ognuna di esse³³⁵. E il suo linguaggio dovrà assumere un tonalità vicina

³³¹ “Our inquiry, then, has as its aim these ends, and it is a political *inquiry*; and it would be adequately discussed if it is presented as clearly as is proper to its subject-matter; for, as in hand-made articles, precision should not be sought for alike in all discussions. Noble and just things, with which politics is concerned, have so many differences and fluctuations that they are thought to exist only by custom and not by nature. Good things, too, have such fluctuations because harm has come from them to many individuals; for some men even perished because of wealth, others because of bravery. So in discussing such matters and in using [premises] for them, [we should be content to draw] conclusions of a similar nature. The listener, too, should accept each of these statements in the same manner; for it is the mark of an educated man to seek as much precision in things of a given genus as their nature allows, for to accept persuasive arguments from a mathematician appears to be [as improper as] to demand demonstrations from a rhetorician.” Ibid., 1094b12-28. Questa ‘imprecisione’ del discorso politico viene messa in luce e analizzata dalla Baracchi: Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, pp. 48, 61, 65, 66.

³³² Aristotle, *On Rhetoric*, 1378a6-15.

³³³ Ibid., 1358b, 1360a-b.

³³⁴ Queste questioni vengono trattate da Aristotele nel libro I della *Retorica*, in quelle parti tra il capitolo 4 e il 14, nella quale descrive i *topoi*, cioè i luoghi comuni dai quali deve trarre ispirazione il discorso dell’oratore.

³³⁵ Si ricordi anche quel passo della *Repubblica* in cui Platone ci descrive questo tipo di conoscenza facendo un’analogia con quello necessario al capitano di nave per muoversi in mare aperto. E si ricordi anche quanto detto nelle pagine anteriori a proposito del carattere non specialistico della retorica. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1095a1-b8. Plato, *The Republic of Plato*, 488d-489a.

al linguaggio impiegato nelle piazze, nei mercati, o nei tribunali, e la forma di un consiglio, o di un'esortazione³³⁶. La preparazione dell'oratore, del resto, ha uno scopo pratico: non il conoscenza fine a se stesso, ma l'azione; e la *phronesis* a lui necessaria sarà una virtù che si affina soprattutto con l'esperienza, più che con lo studio. Essa risiede stabilmente nell'ambito dell'opinabile ed ha dunque una certa autonomia dal conoscenza teorico. Tuttavia questo le sarà comunque imprescindibile: sia per contrastare le false opinioni che per contemplare i fini ultimi verso cui si muove l'azione³³⁷. In sintesi, se è vero che la politica per Aristotele risulta qualcosa di maggiore rispetto alla retorica, si può comunque concludere come ha sostenuto Gadamer che in lui *phronesis* e retorica praticamente coincidano³³⁸, perché quello stesso amalgama di virtù morali e capacità intellettive che è necessario per la retorica risulta essere lo stesso richiesto dalla politica per muoversi nello suo spazio aperto e contingente³³⁹.

Il carattere incerto e problematico di questo spazio, compreso tra la trascendenza dei fini ultimi e la contingenza del suo succedere quotidiano, esige però che risalti, in questo amalgama, in particolare l'eccellenza morale. Aristotele ci dice:

³³⁶ Düring, *Aristotele*, pp. 163-164. Strauss, "An Epilogue", pp. 206-207, 217. Si noti, per esempio, come nel capitolo V del libro I, parlando della retorica deliberativa, Aristotele ci presenta il concetto di felicità ricorrendo a quattro definizioni prese dall'uso comune, tralasciando una discussione dialettica di queste definizioni (a differenza, naturalmente, di ciò che succede nell'*Etica*).

³³⁷ Si tratta di un tema naturalmente molto complesso. Come sappiamo, la ricerca della felicità richiede per Aristotele il concorrere delle virtù etiche e di quelle intellettuali. Essa corrisponde a un'attività ed azione (*energeia*, *praxis*) compiuta eccellentemente secondo ragione (*logos*). Un'attività ed azione in cui *noesis* e *praxis*, virtù etiche ed intellettuali, emergono nella loro interdipendenza. Scrive Claudia Baracchi: "the end, whether the proximate end of a particular action or the most complete end, which is happiness or the good, is not the object of scientific examination. The vision of the end occurs thanks to the 'acquired structures' of the soul. Thus brought forth, the end underlies the processes of reasoning whereby one determines what might lead to that end, what might sustain and encourage it... So much that, despite Aristotle's concluding remark on the end as *arkhe* of thought and on the fulfilment of thought as the *arkhe* of action, it could be said that thought, *noesis*, and action, *praxis*, emerge from this line of thinking in their interdependence... For, while deliberation determines the course of action appropriate to the end, action is implicated in the formation of the virtues that, in turn, identify the end and make it visible." Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, pp. 69, 95, 123. Strauss, "An Epilogue", pp. 205-206. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1140b e ss., 1144a29-34.

³³⁸ Gadamer e Dottori, *A Century of Philosophy*, p. 53.

³³⁹ Così, per esempio, Aristotele ci mostra come, partendo da una idea generale della giustizia, il retore dovrà saper giudicare correttamente caso per caso sulla bontà o meno di un'azione, riuscendo ad orientarsi anche là dove, a causa della indefinitezza della legge naturale, o dell'imprecisione di quella legale, questi dovrà contare soprattutto su se stesso, sulla sua capacità distinguere l'essenza del giusto in ogni situazione particolare, frutto della sua preparazione ed esperienza. Come sappiamo dall'*Etica a Nicomaco*, agire giustamente non significa applicare meccanicamente regole predeterminate. Qualcosa che, come abbiamo visto, viene confermato nella *Retorica* dove ci verrà spiegato che la funzione di quest'arte riguarda il decidere su quelle cose su cui non esistono regole precise attraverso le quali regolarsi. A proposito della giustizia, si ricordi la rilevante distinzione tra la giustizia naturale e quella legale che Aristotele traccia nel primo di questi due trattati. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1134b18-1135a15a, 1137a5-26. Aristotle, *On Rhetoric*, 1357a1, 1373b1 e ss.

“There is persuasion through character whenever the speech is spoken in such a way as to make the speaker worthy of credence; for we believe fair-minded people to a greater extent and more quickly [than we do others] on all subjects in general and completely so in cases where there is not exact knowledge but room for doubt.”³⁴⁰

In altre parole, quanto più problematica è la situazione, quanto più aperta a soluzioni diverse o addirittura contrarie, tanto più il carattere dell’oratore diviene un fattore decisivo. Prudenza, virtù, e benevolenza (*phronesis*, *arete* ed *eunoia*), sono tutte e tre qualità necessarie per essere credibili; tuttavia è in particolare il carattere (*ethos*) virtuoso dell’oratore l’elemento più importante della persuasione³⁴¹. E ciò in particolar modo nel caso dell’oratoria politica, quando l’uditorio deve essere convinto a deliberare su questioni particolarmente importanti³⁴².

Qui tocchiamo un punto di cruciale importanza: il tema della fiducia (una delle possibili traduzioni del termine *pistis*). Si tratta di un punto molto delicato, in cui la retorica resta in un costante e precarissimo equilibrio tra la possibilità di essere un’autentica e fondamentale arte civile, componente imprescindibile della razionalità pratica, o una pericolosa abilità manipolatrice; o una decisiva abilità nel comunicare, così come la dialettica, o una pericolosa manifestazione della sofistica³⁴³. La distinzione tra la buona retorica e quella cattiva è essenziale, perché ci dice Aristotele che tutte le cose positive, fatta eccezione per le virtù, possono essere usate anche per fini spregevoli³⁴⁴. È la discriminante fondamentale tra il sapersi assicurare la fiducia attraverso la propria capacità di giudizio pratico, benevolenza e soprattutto qualità etiche, quindi in buona fede, e quella di usurparla per metterla al servizio di intenzioni non confessabili. Ed è proprio per questo che l’*ethos* dell’oratore diviene di fondamentale importanza. A questo proposito, nel libro III, leggiamo:

“The narration ought to be indicative of character [*ethiken*]. This will be so if we know what makes character [*ethos*]. One way, certainly, is to make deliberate choice [*proairesis*]

³⁴⁰ Aristotle, *On Rhetoric*, 1356a4-8.

³⁴¹ Ibid., 1356a13.

³⁴² Ibid., 1377b25-29.

³⁴³ Nella stessa maniera anche la deliberazione può essere diretta egualmente verso fini giusti come sbagliati. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1142b17 e ss. Anche Garver, analizzando il significato della retorica come arte civile in Aristotele, scrive che questa può essere, o la suprema arte politica, o la più pericolosa. Garver, *Aristotle's Rhetoric*, p. 45.

³⁴⁴ Aristotle, *On Rhetoric*, 1355b.

clear: what the character is on the basis of what sort of deliberate choice [has been made]. And choice is what it is because of the end aimed at. Mathematical works do not have moral character because they do not show deliberate choice (for they do not have a [moral] purpose), but the Socratic dialogues do (for they speak of such things)... And do not speak from calculation, as they do nowadays, but from moral principle.”³⁴⁵

La concessione della fiducia è una sorta di condizione basica, *sine qua non*, non solo per il conoscenza scientifico, ma anche perché la comunicazione nel senso più generale possa avere luogo. Difatti, Aristotele analizzando la struttura del processo logico nei suoi *Analitici posteriori*, Aristotele ci dice che le premesse da cui questo deve partire, che essendo il fondamento della dimostrazione non possono essere esse stesse dimostrate e che quindi che giacciono al di là della razionalità, devono essere conosciute e credute in un livello maggiore delle conclusioni a cui portano:

“the principles – all or some – must necessarily be lent *more belief* [*pistis*] than what is deduced. He who arrives at a certain knowledge through proof must necessarily... *know and believe the principles to a higher degree than what is deduced from them*”³⁴⁶.

Un tipo di convincimento ancora più forte di quello che può dare la ‘necessarietà’ della deduzione logica, però di carattere extra-razionale, è dunque per Aristotele alla base del conoscenza razionale-scientifico. Dunque, conclude il filosofo italiano Ernesto Grassi commentando questo passaggio, la retorica, a cui spetta il compito di persuadere, di creare questi convincimenti dal carattere passionale, è fondamentale perché “it creates a tension through which the audience is literally ‘sucked into’ the framework designed by the author”³⁴⁷; cioè perché essa stabilisce il fondamento su cui il consenso deve potersi basare e la cornice dentro cui la conversazione può svilupparsi.

Tradotto in termini più concreti, la rilevanza assoluta di questa *pistis* retorica è ancora più evidente. Essa deve essere presente all’inizio dell’incontro tra oratore ed ascoltatore - per

³⁴⁵ Ibid., 1417a16-23.

³⁴⁶ Aristotele (negli *Analitici posteriori*) citato in: Grassi, E., *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1980, p. 26.

³⁴⁷ Ibidem.

garantire quell'apertura minima necessaria da parte di quest'ultimo al discorso del primo - e deve altresì essere confermata e rafforzata durante il discorso - per poter giungere a quel convincimento (*pistis*, ancora una volta) che è il risultato di un discorso retorico che è andato a buon fine. Questo può avvenire solo nella misura in cui alla sua formazione contribuiscono nella giusta misura le componenti razionali, emotive ed etiche, cioè quella unione di *logos-pathos-ethos* di cui abbiamo tanto parlato in questo capitolo. In particolare, è necessario, un principio morale corretto. Aristotele, infatti, ci dice che è il principio morale che deve guidare il discorso dell'oratore, fornire a questo la direzione da seguire³⁴⁸. Ed è questa stessa eticità che guida il discorso che deve risultare convincente per chi ascolta in quanto indice del carattere buono dell'oratore: esso cioè deve mostrare qual è l'*ethos* di chi lo formula nelle scelte che esso contiene, e per questo risultare persuasivo. Come sottolinea Eugene Garver: "reasoning persuades because it is evidence of *phronesis* and character."³⁴⁹

La concessione iniziale della fiducia da parte di chi ascolta è una condizione previa perché ci sia un'autentica comunicazione e per questo sarà fondamentale che l'oratore sappia mostrare, innanzitutto, un certo tipo di postura etica, un compromesso verso chi vuole convincere. Solo se l'uditorio percepirà che l'oratore è provvisto di virtù caratteriali, potrà concedere la sua fiducia e aprirsi alla persuasione. E questa fiducia iniziale, ancora accompagnata da una certa circospezione, va rassicurata e solidificata lungo lo svolgere del discorso, attraverso l'incarnazione in esso di quelle qualità fondamentali, prudenza (*phronesis*), virtù (*arete*) e benevolenza (*eunoia*), che ogni oratore deve possedere. L'*ethos* è particolarmente importante perché, come sappiamo, indirizza e accompagna l'azione nella direzione corretta³⁵⁰. Ma, naturalmente, la *phronesis* dell'oratore è composta anche da altri fattori, come una capacità logica nel saper costruire argomenti coerenti, una sensibilità psicologica nel capire gli stati d'animo degli ascoltatori, un'abilità nel soppesare correttamente i diversi fattori di una situazione valutandone la verosimiglianza, un conoscenza tecnico delle questioni, un'abilità nell'adattare lo stile del discorso alle circostanze (argomento a cui dedica il libro III), ecc. Tutto ciò dovrà coagularsi, di volta in volta, in un discorso su una questione particolare (che prenderà quella forma entimemica tipica del ragionare retorico). In sostanza,

³⁴⁸ Sui vari significati del termine *pistis*, si veda l'anteriore nota 299.

³⁴⁹ Garver, *Aristotle's Rhetoric*, p. 147. Su questo, si veda anche il commento di Eric Voegelin, in una delle poche occasioni in cui tratta esplicitamente la questione della retorica ed in particolare quella aristotelica: Voegelin, *Plato and Aristotle*, pp. 359-362.

³⁵⁰ A confermare l'interesse della retorica per la comunicazione, Aristotele sottolinea come l'*ethos* dell'oratore deve risultare all'uditorio non da circostanze esterne, ma dal discorso stesso: Aristotle, *On Rhetoric*, 1356a7.

l'oratore deve saper utilizzare tutta la sensibilità, l'intelligenza e il carattere, per far muovere con sé chi ascolta lungo il tracciato segnato dal suo argomentare per condurlo a condividere un determinato convincimento. È un processo in cui oratore e ascoltatore devono arrivare a coincidere nella condivisione di un argomento: la fiducia previa concessa (*pistis*) deve essere confermata con un argomento persuasivo (*pistis*) dell'oratore che conduce alla persuasione finale dell'uditorio (*pistis*)³⁵¹.

Questa capacità di sintetizzare *logos* ed *ethos* (e *pathos*) in un discorso è proprio ciò che fa difetto al sofista e che rende il suo discorso capzioso. Nel discorso del sofista, il *logos* utilizza strumentalmente il *pathos*, mancando a questo un corretto *ethos* che lo faccia muovere verso la ricerca della giustizia invece che verso fini strumentali³⁵². È ciò che segna la differenza sottile, però cruciale, tra buona e cattiva retorica³⁵³. Tra chi cerca di meritarsi onestamente la fiducia di chi lo ascolta per convincere costui a prendere una determinata decisione che questi considera benefica per l'interesse generale ed, invece, chi intenta impossessarsene con sotterfugi per poter disporre liberamente della mente di chi lo ascolta per ottenere i suoi fini particolari e inconfessabili.

Le questioni su cui versa la retorica chiamano spesso in causa convincimenti privati profondamente radicati nell'animo, o giudizi collettivi condivisi da tutta una comunità e tramandati da generazione a generazione, su questioni molto delicate sulle quali sono possibili opinioni diversissime e che risulta molto difficile da modificare (per esempio, cosa sia la felicità)³⁵⁴. A questo livello, la ricerca della verità non può essere l'unica preoccupazione. Serve qualcosa di più: la creazione di uno strato di fiducia reciproca su cui

³⁵¹ Su questo punto si veda: Garver, *Aristotle's Rhetoric*, cap. 5 e 6.

³⁵² Questo spiega, perché, all'inizio del libro I, Aristotele sembra escludere la commozione delle passioni dalle prove legittime che un oratore deve usare: Aristotle, *On Rhetoric*, 1354a. Così come si evince anche dal suo trattamento dell'entimema apparente, o ingannevole (a cui dedica il capitolo 24 del secondo libro), se l'intenzione reale del sofista è determinata esclusivamente dal fine specifico di persuadere ad ogni costo per ottenere fini che non possono essere rivelati apertamente, la retorica viene ridotta a pura tecnica nella quale l'argomentazione viene mossa solo da una razionalità strumentale. Ciò che cerca il sofista, in questo caso, non è accompagnare il giudizio di chi lo ascolta, quanto fargli sembrare inevitabile una determinata soluzione facendo leva solo sulle sue emozioni, imponendogli così un determinato giudizio.

³⁵³ Nella *Politica*, Aristotele dice: "For as a human being is the best of animals when perfected, so when separated from law and justice is the worst of all. For injustice is harshest when it has weapons, and a human being grows up with weapons for virtue and practical wisdom to use, which are particularly open to being used for opposite purposes. Hence the most unrestrained and most savage of animals when he lacks virtue." Aristotle, *Politics*, 1253a32-37.

³⁵⁴ Si ricordi che nella *Etica a Nicomaco*, Aristotele ci dice che spesso chi ha solo opinioni e nessun convincimento può essere convinto con la stessa forza della loro correttezza di chi ha un autentico conoscenza, per cui risulterà altrettanto difficile da essere indotto a cambiare idea. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1146b25-29.

fondare il dialogo. Questo tipo di fiducia, del resto, è alla base di tutto l'agire umano. In opere come la *Metafisica*, gli *Analitici posteriori*, o la *Etica a Nicomaco*, Aristotele sostiene che il conoscenza di tipo dimostrativo deve partire da premesse che non possono darsi per dimostrazione, ma solo attraverso la sensazione e l'esperienza. Il convincimento e la fiducia in esse è fondamentale, e deve essere maggiore di quelli posti nelle conclusioni a cui si arriva. Claudia Baracchi, a questo proposito scrive:

“It is such an experience of trust that make possible and sustains the subsequent operations of reason yielding knowledge... Thus understood, conviction constitutes the ground of living and acting in its most primordial liminal manifestation.”³⁵⁵

La creazione ed il mantenimento di questo *ground of living*, quel fondamento condiviso necessario per la vita in comunità, per lo sviluppo delle scienze, per prendere decisioni pratiche, e così via, è una delle funzioni principali della retorica. La sua negazione è quella situazione che Platone evocò all'inizio della *Repubblica* quando Polimarco, rispondendo a Socrate che gli chiedeva se non potesse convincerli a lasciarli ritornare in città, dice: “[c]ould you really persuade if we don't listen?”, per sentire ribattersi da Glaucone: “[t]here's no way”³⁵⁶. Se non esiste almeno una minima predisposizione ad ascoltare e al mutuo intendimento nessun tipo di dialogo è possibile; e perché questo possa succedere è indispensabile che esista una base di mutua fiducia. Su questo fondamento, poi, la retorica può costruire i suoi argomenti attraverso i quali condurre la comunità alla deliberazione.

Alla luce di queste considerazioni, l'inscindibile relazione tra retorica e mondo della contingenza e dell'opinione assumono un significato differente: non più un marchio che fa della retorica un'arte del discorso di una categoria inferiore rispetto alla dialettica, ma ciò che ne rivela l'importanza. La tradizionale riduzione della retorica ad una tecnica persuasiva, in cui la persuasione è equiparata alla passiva accettazione di un punto di vista esterno, risulta a questo punto evidentemente fuorviante. La retorica, con Aristotele, inizia a mostrarsi come un qualcosa di ben differente, che richiede molto più dell'abilità di manipolare le menti altrui:

³⁵⁵ Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, pp. 188-189. Si vedano anche: Grassi, *Retorica come filosofia*, p. 64. McAdon, B., "Rhetoric is a Counterpart of Dialectic", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 34, no. 2 (2001), pp. 113-150, qui pp. 122 e ss.

³⁵⁶ Si veda supra nota 176.

l'utilizzo di una intelligenza pratica, fatta di una capacità razionale, virtù etico-politiche ed una sottile sensibilità psicologica. Ancora una volta, ricorriamo alle parole di Grimaldi:

“rhetoric, as the art of the *logos*, could bring together the results of the activity of the speculative intellect and those of the practical intellect (the *pragmateia ethike kai politike*) and make them accessible to all for more responsible everyday living in the polis. Rhetoric was certainly not mere speech-making... rather it was the hearth of the process by which man tried to interpret and make meaningful for himself and others the world of the real.”³⁵⁷

Ecco dunque il valore di una fondamentale arte e pratica, del parlare e dell'agire, quotidiano e soprattutto politico.

3. IN CONCLUSIONE: DIALETTICA E RETORICA

Per concludere questa sezione vogliamo soffermarci un poco sulla differenza tra retorica e dialettica, nell'impostazione aristotelica, ed in particolare in relazione al rapporto che queste hanno con le opinioni. Retorica e dialettica sono considerate da Aristotele entrambe arti del discorso in genere, con un importante ruolo nella *polis*. Anche se l'ambiente in cui si sviluppano è certamente differente, quello aperto dei fori pubblici e dei luoghi quotidiani per la retorica e quello chiuso delle accademie per la dialettica, esse condividono importanti caratteristiche e sono legate, come abbiamo detto, da una relazione di complementarità: l'una controparte dell'altra. Entrambe prendono come punto di partenza le opinioni comuni; entrambe non dipendono dai principi di scienze particolari, ma sono modalità di discorso su questioni generali (e difatti entrambe possono argomentare su un punto di vista e il suo contrario). Entrambe, infine, hanno un fondamentale ruolo politico collegato in modo particolare con quelle opinioni comunemente condivise, che formano il substrato su cui si erige una comunità.

³⁵⁷ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 53-54.

Ed è proprio in relazione a queste opinioni, che possiamo mettere in luce la differenza tra le due. Il ruolo della dialettica rispetto alle opinioni, o convincimenti, che guidano l'azione è uno che potremmo definire di articolazione critica. Claudia Baracchi lo ha descritto in questo modo:

“Dialectic presents itself as a kind of excavation, as a digging into the familiar, into the current opinions and communal stipulations – or as the unfolding, the explication, of what is enfolded, implicated, within the familiar. The movement from priority according to us to priority according to being lies in this operation of deepening, in not going anywhere else, remaining where one already is, only discarding outer layers in order to come closer to the heart of the matter. Starting from the prevalent views, from what ‘we’ say, thus, dialectic yields the principle by clarifying the fact, making manifest in an articulate fashion the common perception of it.”³⁵⁸

Alla base dei convincimenti che l'esperienza ci fa sviluppare possiamo ritrovare sempre una combinazione di verosimiglianza, “what ‘seems’ to be the case, what ‘is opined’”, e una qualcosa di simile a una “pre- or non-discursive certainty”³⁵⁹. In questo senso, il ruolo della dialettica è l'articolazione dialogica, critica e negoziata, di queste premesse intrinseche attraverso l'attività del confronto tra posizioni diverse, “the exercise of thinking together”³⁶⁰. È evidente che questo suo sforzo per andare oltre la superficie delle opinioni la renderà più affine al mondo della scienza, alla teoria. Difatti la dialettica per potersi sviluppare richiede un ambiente particolare in cui, attraverso un difficile programma educativo, giovani eccellenti possano sviluppare le loro non comuni capacità. La dialettica, come arte del pensare correttamente, ha in questo senso un valenza certamente non strumentale, ma comunque molto più ‘specialistica’ (perché richiede una preparazione piuttosto specifica nella quale si rafforzano soprattutto alcune caratteristiche particolari della intelligenza) ed un carattere in un certo senso elitario.

La natura della retorica, invece, seppur complementare è differente. La sua relazione con lo gli spazi aperti dei fori pubblici e con il mondo dell'opinione è molto più diretta. Di questo ne danno testimonianza le rispettive origini: a proposito della dialettica, Aristotele

³⁵⁸ Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, p. 73.

³⁵⁹ Ibid., pp. 74-75.

³⁶⁰ Ibid., p. 75.

scrisse di averla scoperta e sviluppata con le sue proprie osservazioni e ricerche; la retorica, invece, nacque in un certo senso spontaneamente, come pratica del discorso politico nelle piazze delle democrazie di Siracusa ed Atene, per poi essere successivamente sviluppata come disciplina. E di queste origini diverse le due arti ne manterranno segni indelebili. La retorica, come abbiamo visto, è legata indissolubilmente al mondo dell'opinione (*doxa*); la dialettica, invece, al sistematico superamento di questa, in quanto mossa da una certa pretensione o desiderio di verità, che la spinge fuori dallo spazio comune del foro. La retorica, invece, con un atteggiamento, per così dire, più umile, sarà sempre immischiata con la 'verosimiglianza' e mutabilità delle opinioni che si esprimono nella piazza³⁶¹.

Tuttavia, il suo legame con le opinioni non è quello di un semplice mezzo di espressione e, dunque, di mera riproduzione. Per capire però questo speciale legame tra retorica e opinioni bisognerà ricordare che, tanto la retorica quanto la dialettica, si riferiscano non tanto alle semplici *doxai*, quanto alle *endoxai*: cioè quel sottoinsieme delle opinioni, che si caratterizzano per il fatto di godere di un particolare status di autorevolezza e di generale accettazione, frutto di un giudizio espresso e confermato nel corso del tempo dall'esperienza (oltre che, naturalmente, dal peso stesso di quell'autorevolezza)³⁶². Esse sono, secondo la definizione di Aristotele: "[T]hose opinions are reputable which are accepted by everyone, or by the wise - i.e., by all, or by the majority, or by the most notable and reputable of them."³⁶³ Naturalmente di *endoxai*, ne esisteranno varie, e probabilmente, alcune in contrasto con altre. Il loro status, dipendendo da un giudizio di valore, sarà soggetto a differenti valutazioni, a confronti, sui quali il politico dovrà avere una parola decisiva, agendo dalla prospettiva del giudice imparziale³⁶⁴. Certamente, come abbiamo visto, la dialettica sarà fondamentale per dirimere queste diatribe grazie alla sua capacità di muoversi oltre l'apparenza e di individuare l'errore. D'altro canto, ciò che determinerà l'autorevolezza o meno di tali opinioni non sarà solo la loro maggiore o minore aderenza al vero, ma anche il fatto che di essere condivise per

³⁶¹ A questo proposito, vogliamo riprendere dalla introduzione quella citazione dello studioso Jacques Brunschwig che, in un saggio dedicato ad analizzare la differenza tra dialettica e retorica in Aristotele, sintetizza così la questione: "La dialectique reste fondamentalement une fleur de serre, un art qui se cultive dans le milieu protégé de l'école... La rhétorique, elle, est une plante de plein vent. Elle fait voler les schémas abstraits; elle s'installe cavalièrement de part et d'autre des distinctions théoriques les plus respectables; elle fait entrer la contingence dans l'histoire, la politique dans la logique, les passions dans le discours." Brunschwig, "Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*", p. 94.

³⁶² McAdon, "Rhetoric is a Counterpart of Dialectic", p. 124.

³⁶³ Aristotele, nei *Topici*, citato in: Ibid., p. 125.

³⁶⁴ Strauss, "An Epilogue", p. 206. McAdon, "Rhetoric is a Counterpart of Dialectic", p. 126.

un lungo periodo dalla maggioranza o dai più saggi, così da sembrare quasi naturali³⁶⁵. E per durare nel tempo tali opinioni necessiteranno appunto, non solo di non essere apertamente in contrasto con la verità fattuale, ma anche e forse soprattutto di una caratteristica di pertinenza della retorica: la capacità di arrivare e mantenere un consenso su questioni che per loro natura sono opinabili³⁶⁶. L'abilità dell'oratore consta proprio in questo, cioè nel creare i presupposti per un giudizio comune e da lì per un'azione comune.

Tanto la dialettica quanto la retorica, dunque, hanno per Aristotele un ruolo molto importante nella loro formazione e mantenimento attraverso la pratica del giudizio critico e del dialogo. Tuttavia, se la dialettica è più interessata alla veridicità delle opinioni, l'interesse della retorica è più ampio comprendendo, tra l'altro, anche le condizioni necessarie al mantenimento del contesto in cui questi giudizi di veridicità possano essere espressi. In realtà, come cercheremo di argomentare in questo lavoro, seppur è certamente possibile differenziare tra i profili della retorica e della dialettica, esse vanno considerate come due cose assolutamente inscindibili, come momenti complementari di una sola arte del discorso. In conclusione, è certamente vero che un giudizio così positivo sulla retorica non emerge esplicitamente dal congiunto dell'opera aristotelica, dove invece la dialettica riceve grandi elogi³⁶⁷. E, difatti, bisogna pur ricordare che Aristotele non riservò alla retorica un ruolo di primo piano nel curriculum di studi dell'educazione superiore, ma solo uno defilato e subordinato alla filosofia³⁶⁸. Tuttavia, se l'analisi compiuta in questo capitolo è plausibile, ci sembra di poter affermare che nel trattamento della retorica di Aristotele questo suo grande potenziale inizia ad emergere. Ma per vedere un più compiuto sviluppo di questo potenziale dovremmo rivolgerci ad un'altra 'tradizione' della retorica: quella inaugurata da Isocrate e poi proseguita a Roma da Cicerone e Quintiliano, e qualche secolo più avanti dagli umanisti rinascimentali fino a Giambattista Vico. A questi autori dedicheremo i prossimi due capitoli.

³⁶⁵ Strauss, *The City and Man*, p. 16.

³⁶⁶ La ricerca del regime perfetto è una questione non solo di saggezza, ma anche di ricerca del consenso. Strauss, *Natural Right and History*, p. 141.

³⁶⁷ Halliwell, S., "Popular Morality, Philosophical Ethics, and the Rhetoric", in D. J. Furley e A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, p. 215.

³⁶⁸ Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 219.

CAPITOLO 3

LA TRADIZIONE RETORICA LATINA E UMANISTICA (I): DALL'IDEALE CICERONIANO DELL'UNIONE TRA RETORICA E FILOSOFIA ALLA SCIENZA NUOVA DI VICO

Creio que dizer uma coisa é conservar-lhe a virtude
e tirar-lhe o terror.

(Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*)

1. INTRODUZIONE: LA RETORICA DEI RETORI

In questo capitolo vogliamo riprendere un filo lasciato interrotto nel primo capitolo quando abbiamo introdotto il tema della ‘battaglia’ originaria tra la filosofia e la retorica messa in scena nel secolo IV tra i due grandi rappresentanti di queste tradizioni, Platone e Isocrate. Nel primo e secondo capitolo ci siamo dedicati a seguire la pista della tradizione filosofica, analizzando le posizioni di Platone e di Aristotele sulla retorica. Come abbiamo visto, tra i due esistono differenze di prim’ordine su questo tema; tuttavia essi condividono l’idea che la filosofia copra una posizione prioritaria nella formazione dell’individuo e che la *vita contemplativa*, e dunque non pubblica, sia pur sempre la miglior vita possibile. La riconciliazione di questa priorità con la ricerca del bene collettivo dipende da una serie di condizioni di difficile realizzazione e non è mai un fatto scontato.

A questo ideale ‘filosofico’, portato avanti prima di tutti da Socrate e Platone, se ne contrappose però un altro altrettanto nuovo, anche se meno rivoluzionario rispetto alla tradizione: quello di Isocrate. Werner Jaeger si è riferito a questo autore come al padre della cultura umanista; un pensatore, la cui influenza sui metodi educativi umanisti è stata

maggiore di qualsiasi altro autore greco e romano, e da cui parte una linea che passa attraverso Quintiliano e Plutarco e il Rinascimento per arrivare fino ai nostri metodi pedagogici. Ciò che oggi è considerata l'essenza dell'Umanesimo, dice Jaeger, è essenzialmente una continuazione della componente retorica nella cultura classica³⁶⁹. E nello stesso modo la pensa il grande studioso del Rinascimento, Paul Kristeller, per il quale: "Renaissance humanism must be understood as a characteristic phase in what may be called the rhetorical tradition in Western culture."³⁷⁰

L'Umanesimo è un fenomeno culturale di una grande ampiezza e complessità. Per quanto riguarda il suo aspetto più prettamente politico, quello che è stato chiamato 'umanesimo civico', possiamo riferirci a questa breve caratterizzazione che di esso ne ha dato recentemente lo studioso John Arthos:

"The ideal of civic humanism, although controversial, has had a powerful influence as a model of education. It represents the possibility of a close harmony between two often competing ends; the cultivation of the fullness of the person and the good of the community, the two intertwined in a close mutual embrace. Renaissance praise of the *vita civilis* was, in the first place, an effort to bridge the divide between the *vita contemplativa* and the *vita activa*."³⁷¹

³⁶⁹ Anche se, specifica, la storia dell'umanesimo è di gran lunga maggiore perché include anche la enorme influenza esercitata dalla filosofia e la scienza greca. Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture, Vol. 3: the Conflict of Cultural Ideas in the Age of Plato*, G. Highet (trad.), Oxford, Basil Blackwell, 1945, pp. 46-47. In modo simile, Paul Kristeller considera Isocrate il prototipo dell'umanista: Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 218.

³⁷⁰ Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 23-24.

³⁷¹ Arthos, J., "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 40, no. 2 (2007), pp. 189-200, qui p. 189. 'Umanesimo civico' è una espressione che fu coniata dallo storico tedesco Hans Baron, nel 1925 (in una breve rassegna) e reso noto nel 1955 con la pubblicazione del suo classico, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, per riferirsi a un ideale politico, forgiatosi nella Firenze rinascimentale, basato sui valori del patriottismo, del governo popolare e dell'impegno civile ed ereditato dalla tradizione repubblicana greca e romana. Tuttavia, questo termine è stato ereditato, sviluppato e portato alla ribalta nei decenni seguenti dagli storici del pensiero politico associati alla cosiddetta 'Cambridge school', J. G. A. Pocock, (con il suo libro *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*) e Quentin Skinner (con *The Foundations of Modern Political Thought*), che in questo 'umanesimo civico' o più in generale nel 'repubblicanesimo' hanno individuato una distinta e importantissima tradizione del pensiero politico. Per una introduzione su questo tema si veda: Hankins, J., "Introduction", in J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Questo ideale, che ebbe un ruolo centrale nel Rinascimento (prima di tutto in Italia per poi espandersi ad altre zone dell'Europa), affonda le sue radici nel pensiero politico antico, soprattutto quello romano, e in particolare, come dice Jaeger, nella sua componente retorica.

È dunque possibile tracciare una linea di continuità tra la tradizione della retorica classica rappresentata in primo luogo da autori come Isocrate, Aristotele, e soprattutto quella latina di Cicerone e Quintiliano, e quella umanistica rinascimentale. E di questa tradizione di pensiero retorica, latina e umanistica, cercheremo di dare un'interpretazione dal punto di vista del suo significato politico concentrandoci sull'opera di tre autori in particolare: Cicerone, Quintiliano e Giambattista Vico. I primi due rappresentano probabilmente l'apice del pensiero retorico antico, mentre Vico può essere considerato il pensatore in cui le tematiche portate avanti dall'Umanesimo raggiungeranno la loro rappresentazione più elevata³⁷². Se finora ci siamo infatti dedicati ad analizzare il senso della retorica dal punto di vista di autori che si sono dedicati ad essa solo in modo incidentale, ora lo faremo da quello di autori che, invece, l'hanno posta al centro del loro pensiero, non per questo riducendola alle questioni specialistiche relazionate con la tecnica retorica, ma al contrario elevandola a chiave di volta su cui costruire la loro interpretazione delle problematiche generali della politica e della morale. Difatti, lo vogliamo sottolineare ancora ricorrendo di nuovo a Paul Kristeller, tra una disciplina come la retorica, interessata ai modi del 'parlare bene' e una come la filosofia, interessata alla ricerca e alla descrizione del 'vero', non potevano che esserci sovrapposizioni, sconfinamenti, reciproche influenze e rivalità³⁷³. D'altro canto, aggiunge Kristeller:

“We must always keep in mind that there is not only a philosophy practiced by and for philosophers, but also a philosophy implicit in rhetoric and claimed as their domain by the rhetoricians. Vice versa, there is not only a rhetoric theory taught by philosophers as a part of philosophy, but also a rhetoric developed by and for professional rhetoricians who were often quite unconcerned with philosophy and who have often been overlooked by historians of philosophy.”³⁷⁴

³⁷² Grassi, *Retorica come filosofia*, pp. 35 e ss.

³⁷³ Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 214. Vari studiosi della tradizione retorica, come Brian Vickers o Samuel Ijsseling, ci hanno avvertito di questo, mettendo in evidenza un gioco di specchi che si è stabilito tra queste due discipline, o tradizioni, che ha contribuito non poco a forgiare l'identità di entrambe. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, p. 212. Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, pp. 7-18.

³⁷⁴ Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 215.

Insomma, in questo capitolo cercheremo di studiare alcune caratteristiche basiche della retorica analizzando il pensiero di pensatori che, anche se non in modo esclusivo, possono essere considerati a pieno titolo dei retori (cioè studiosi e/o insegnanti di retorica). Così facendo potremmo analizzare questa tradizione dal suo interno ed averne uno resoconto forse più accurato. Nella nostra analisi ci muoveremo cercando di rispondere alla domanda: che relazione esiste tra retorica e filosofia dal punto di vista di questa tradizione retorica? Una domanda che ci darà modo di studiare la vera questione che c'interessa: qual è il tipo di concezione delle scienze umane ed in particolare della scienza politica (o civica) che emerge da questa tradizione.

Prima di entrare nel pensiero retorico di Cicerone, Quintiliano e Vico, vogliamo dedicare però qualche pagina a chi di questa tradizione può essere considerato il fondatore: Isocrate.

2. L'INIZIO DELLA TRADIZIONE RETORICA: ISOCRATE

Lo sfondo su cui Isocrate e Platone si confrontarono fu quello, descritto nel primo capitolo, della decadenza del tradizionale ideale educativo e morale rappresentato dalla poesia omerica. Di fronte a questa situazione, questi due pensatori elaborarono concezioni diverse sulla questione fondamentale del cammino che l'essere umano deve intraprendere per sviluppare nel modo più pieno le sue potenzialità, cioè sulla questione della *paideia*. Entrambi si fecero portatori di una necessità di rinnovamento morale che interpretarono con sensibilità piuttosto differenti. Naturalmente la questione della *paideia*, nella sua assoluta genericità, coinvolge una varietà di altre questioni altrettanto importanti e altrettanto generali, come la concezione del conoscenza, della verità, della morale, ecc., in sostanza una visione del mondo. E difatti entrambi erano pienamente coscienti che proprio di questo si stesse trattando. Come abbiamo già notato nel primo capitolo, sia Platone che Isocrate reclamavano per il proprio ideale il termine *philosophia* (che in quel periodo significava qualcosa come 'cultura intellettuale' in senso ampio), cercando di rimodellarne il significato.

Lo studioso Edward Schiappa sostiene che fu Platone ad inventare il termine *rhetorike* per differenziare la sua particolare disciplina, dalla generica arte del *logos* che si praticava a quei tempi; un'arte molto più olistica e meno specializzata della dialettica platonica e che possiamo intendere come un curriculum educativo, in cui s'includevano varie discipline di tipo umanistico, tra cui quella specialistica dell'eloquenza forense e politica. Se la rivoluzione platonica ebbe l'effetto di scindere lo spettro dell'arte del parlar bene (*eu legein*) in una dicotomia tra il parlare scientifico, di cui si sarebbe occupata la filosofia attraverso la dialettica, ed il mero parlare (*onoma*, o parlare semplice) di competenza della retorica³⁷⁵; Isocrate, si mosse invece in direzione contraria cercando di evitare che l'arte del parlare si riducesse a una questione tecnica, ma senza scomporre quell'approccio olistico che lo caratterizzava. Tanto l'uno quanto l'altro criticavano aspramente la pratica tecnicistica e riduttiva dell'eloquenza forense e politica e il suo insegnamento così come praticato da certi 'sofisti'³⁷⁶. Tuttavia, come sostiene Schiappa, la divisione tra retorica e filosofia, che sarà poi denunciata da Cicerone e Quintiliano e dai loro seguaci umanisti, è più il risultato di questa differenziazione specialistica ed esclusiva operata da Platone nell'ambito della scienza del *logos*, che la conseguenza di una originaria divisione tra le due discipline; il che ci obbliga a rivedere la storia della 'battaglia' tra queste due discipline con uno sguardo piuttosto diverso³⁷⁷.

Naturalmente l'assegnazione di Isocrate nel 'bando' della retorica non è arbitraria. Egli si considerava pur sempre pupillo del grande retore Gorgia e, al pari di questi, attribuiva un'importanza enorme all'arte di parlare bene, cioè alla parte più pratica di quella cultura 'sofistica' di cui Gorgia era un grande rappresentante e che in quel periodo era molto importante in Grecia. Tuttavia, Isocrate s'impegnò alacramente per portare la cultura del suo tempo a nuovi livelli di splendore, evitando, da un lato, gli approcci riduttivi e strumentali di certi sofisti, e dall'altro, l'identificazione platonica della cultura 'alta' con la filosofia. In questo senso, bisogna sottolineare che il fatto di attribuire al proprio ideale il termine 'filosofia' e di dare il titolo di 'sofista' a chi, come Socrate e i suoi discepoli, si dedicava a questioni teoriche e astratte lasciando da parte l'attività politica non rappresenta da parte di

³⁷⁵ Hetzel, A., "Rhetorical Acosmism and Radical Democracy", comunicazione presentata alla *International Conference "Rhetoric, Politics, Ethics"*, Ghent University, 21-23 Aprile, 2005, p. 3. Testo disponibile al seguente indirizzo: http://www.rpe.ugent.be/Hetzel_paper.pdf.

³⁷⁶ Jaeger, *Paideia: Vol. 3*, p. 49. Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, pp. 163-164.

³⁷⁷ Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, p. 165.

Isocrate un atto arbitrario, bensì risponde all'uso comune che di questi termini si faceva in quei tempi³⁷⁸. Il che ci riporta, ancora, alla questione di come la 'battaglia' tra retorica e filosofia vada raccontata. Isocrate mostrò, insomma, che la retorica poteva essere qualcosa di più che una semplice arte della persuasione, qualcosa di molto di più: un 'ideale educativo' o anche una 'visione del mondo', che poteva entrare in dialogo, confrontarsi ed anche rivaleggiare, con quella filosofica, e la cui influenza si espanderà nei secoli successivi.

Il cammino che cercherà di percorrere Isocrate è quello della creazione di un nuovo standard culturale ed etico che servisse da guida per la vita pratica e che fosse valido per tutta la Grecia. La primazia della *vita activa*, in sintonia con lo spirito generale dei suoi tempi, veniva riaffermato con forza, ma senza che questo dovesse comportare una banalizzazione, o un impoverimento, a livello culturale ed etico. Tutt'altro. Come scrive a questo proposito Werner Jaeger:

“the new rhetoric had to find an ideal which could be ethically interpreted and which at the same time could be translated into practical political action. This ideal was a new moral code for Greece. It gave rhetoric and inexhaustible theme; in it the ultimate topic of all higher education seemed to have been discovered once and for all.”³⁷⁹

Alle domande che Platone aveva posto nel Gorgia – cosa è la retorica? Quale è la migliore forma di vita? – Isocrate rispose elaborando un nuovo ideale per questa arte (a cui, appunto si riferì con il termine filosofia) dove la potenziale e in certa misura intrinseca tensione tra la *vita activa* e quella *speculativa* veniva allentata attribuendo alla 'retorica', anzi alla 'filosofia', un compito al tempo stesso di altissimo valore spirituale e dalla inconfondibile vocazione pratica³⁸⁰. È evidente tuttavia, che un obiettivo di questo genere non poteva non venire accompagnato da un parallelo ridimensionamento delle pretese conoscitive della stessa filosofia. Difatti, nonostante i toni epici con cui Isocrate si riferiva spesso ai suoi obiettivi, egli diede una grande prova di umiltà, dichiarando in modo inequivocabile l'impossibilità dell'essere umano di raggiungere un conoscenza assoluto ed universale (ciò a cui Platone si riferiva con il termine *episteme*) e traendo da questo convincimento non un arido scetticismo, ma la rivalutazione di un tipo di un conoscenza basato sulle opinioni (*doxai*) e sulla

³⁷⁸ Jaeger, *Paideia: Vol. 3*, p. 49. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, pp. 43-44.

³⁷⁹ Jaeger, *Paideia: Vol. 3*, p. 53.

³⁸⁰ Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, pp. 172-173.

prudenza pratica (*phronesis*); un tipo di conoscenza che potesse guidare l'azione verso il meglio, non in senso assoluto, ma d'accordo con le circostanze³⁸¹. Con queste parole Isocrate sintetizzerà il nucleo di questa sua concezione filosofica:

“For since it is not in the nature of man to attain a science (*episteme*) by the possession of which we can know positively what we should do or what we should say, in the next resort I hold that man to be wise who is able by his powers of conjecture (*doxai*) to arrive generally at the best course, and I hold that man to be a philosopher who occupies himself with the studies from which he will most quickly gain that kind of insight (*phronesis*).”³⁸²

Non esiste una verità assoluta e quindi un conoscenza in grado di racchiudere dentro di sé l'infinita estensione e mutevolezza del mondo. E infatti, ci ricorda Isocrate, uno come Omero, che ben conosceva la frontiera che separa gli esseri umani dagli dei, soleva affermare che solo a questi è concesso il conoscenza infallibile. Chi, peccando di troppa audacia, promette non solo di raggiungere questo traguardo irraggiungibile, ma anche di insegnare a chi lo seguisse come arrivarci, inganna se stesso e i suoi discepoli³⁸³.

L'accusa era chiaramente rivolta a quei pensatori, come Socrate e i suoi seguaci, che dedicavano tutto il loro tempo in speculazioni astratte e teoriche e si dimenticavano di contribuire alla vita politica, che è l'attività più nobile che esista. Isocrate capovolge dunque l'accusa che Platone aveva lanciato contro la retorica, sostenendo che ad essere irrilevante non è la retorica ma piuttosto quella filosofia praticata da lui e Socrate. Nel ravvivare questo 'pregiudizio' contro il saggio che, tutto impegnato a contemplare le stelle, non sa provvedere al suo proprio bene e appare ridicolo nella piazza o nel mercato, Isocrate si trovava ancora una volta molto più in sintonia con lo spirito del suo tempo, di quanto lo fossero Socrate o Platone³⁸⁴.

La sua norma epistemologica era infatti piuttosto diversa e meno critica di quella platonica verso la saggezza comune: il massimo a cui l'essere umano può realisticamente

³⁸¹ Su questo punto si vedano: Jaeger, *Paideia: Vol. 3*, pp. 56-59, 149. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, p. 150. Masaracchia, A., *Isocrate. Retorica e politica*, Roma, GEI, 1995, pp. 23, 38.

³⁸² Isocrate, "Antidosis", *Isocrates in Three Volumes: Vol. II*, G. Norlin (ed. e trad.), Londra, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1962, 271.

³⁸³ Jaeger, *Paideia: Vol. 3*, pp. 56-57.

³⁸⁴ Fish, "Rhetoric", p. 42. Arendt, "Philosophy and Politics", p. 75. Masaracchia, *Isocrate*, p. 23.

aspirare è apprendere dalle opinioni più autorevoli e verificate dall'esperienza, e far sì che questo conoscenza venga applicato nelle circostanze concrete. In questo modo, Isocrate non solo riconcilia la filosofia con il senso comune ma allenta anche la tensione di questa con la politica, con il non ritenere più che l'unica via affinché il pensiero potesse porsi come guida per l'azione fosse la sua totale dedicazione alla ricerca della verità; bensì che solo pensando a partire da ciò che l'esperienza pratica insegna e senza lasciare che il pensiero si lasci andare alla tentazione di sussumere questa dentro delle sue speculazioni, che l'attività riflessiva potesse essere d'ausilio per quella pratica.

Ed è soprattutto in virtù di questo approccio che, nell'ambito di questo nuovo modello culturale, l'arte del discorso venne a ricoprire un ruolo centrale. In Isocrate troviamo difatti una esaltazione del *logos* e della sua arte, la cui intensità sarà uguagliata successivamente solo dai retori romani: dal *logos* sorge la civiltà e tutte le arti umane perché esso è la *conditio sine qua non* e il fondamento della comunicazione; da esso dipende la salute della *polis* e il benessere dell'individuo; attraverso di esso l'essere umano può innalzarsi dalla sua condizione animale e puntare ad altissimi ideali perché il *logos* innalza lo spirito e dirige l'azione³⁸⁵. Si tratta, perciò, di quel *logos* inteso, come in Aristotele e ancor più che in Platone, sempre nella sua accezione dia-logica: un *logos* che si fa parola nel dialogo tra individui; un *logos* che indica la comunicazione nel senso più generale, come scambio di convincimenti, in cui razionalità, emozioni, desideri, si intrecciano in modo inestricabile. Un *logos*, insomma, ancora ben differente dalla interpretazione razionalista che se ne farà nei secoli successivi, a partire dalla traduzione latina della classico motto greco *ζῷον λογὸν ἔχον* (animale dotato di *logos*) con *animal rationale*, in cui questo viene ridotto ad una razionalità, muta, astratta, interna

³⁸⁵ Sul potere del *logos*, Isocrate scrive: "We are in no respect superior to other living creatures; nay, we are inferior to many in swiftness and in strength and in other resources; but, because there has been implanted in us the power to persuade each other and to make clear to each other whatever we desire, not only have we escaped the life of wild beasts, but we have come together and founded cities and made laws and invented arts; and, generally speaking, there is no institution devised by man which the power of speech has not helped us to establish. For this it is which has laid down laws concerning things just and unjust, and things honourable and base; and if it were not for these ordinances we should not be able to live with one another. It is by this also that we confute the bad and extol the good. Through this we educate the ignorant and appraise the wise; for the power to speak well is taken as the surest index of a sound understanding, and discourse which is true and lawful and just is the outward image of a good and faithful soul. With this faculty we both contend against others on matters which are open to dispute and seek light for ourselves on things which are unknown; for the same arguments which we use in persuading others when we speak in public, we employ also when we deliberate in our own thoughts; and, while we call eloquent those who are able to speak before a crowd, we regard as sage those who most skilfully debate their problems in their own minds. And, if there is need to speak in brief summary of this power, we shall find that none of the things which are done with intelligence take place without the help of speech, but that in all our actions as well as in all our thoughts speech is our guide, and is most employed by those who have the most wisdom." Isocrate, "Antidosis", 253-258.

all'individuo, interpretato come: "the guidance of reason, *ratio* or Vernunft, with the eulogy to the power of the logos becoming increasingly a eulogy to the power of reason", da autori come Locke, Kant o Hegel³⁸⁶.

Ma di cosa è fatto questo ideale isocratico? Innanzitutto, bisogna premettere che, nonostante il suo innalzamento dell'arte del *logos*, Isocrate era un grande critico di chi vendeva la sua capacità di parlare in pubblico, come una tecnica magica con cui imporsi nell'arena pubblica. L'integrità etica dell'oratore è difatti fondamentale per lui³⁸⁷. L'arte del parlare bene non è un qualcosa che si può insegnare come fosse una serie di regole astratte da poter applicare in qualsiasi circostanza, ma qualcosa di molto più complesso (e a riprova di ciò, Isocrate non tratterà mai nei suoi scritti delle questioni più tecniche della retorica). Si tratta piuttosto di sviluppare quella esigente capacità di ragionamento pratico che sa cogliere l'essenza del momento - il *kairos* - per poter pronunciare le parole adeguate d'accordo con questo (capacità che, come abbiamo visto, anche Platone nel *Fedro* riconosce come fondamentale per l'oratore)³⁸⁸.

La retorica è soprattutto un atto creativo, per il quale sono indispensabili: talento, educazione e pratica. Il buon oratore - che viene a coincidere con l'individuo saggio, *sophos* - deve saper sviluppare una mente potente e sensibile per saper formulare discorsi importanti. Il talento, dice Isocrate, è l'elemento essenziale. Ma anche l'educazione e la pratica sono relevantissime. Nell'educazione egli dovrà apprendere tutta una serie di 'idee' generali su vari argomenti, tra le quali dovrà scegliere in ogni occasione gli argomenti più adatti per formulare i suoi discorsi; disponendoli nel giusto ordine e dandogli il giusto stile. In sostanza Isocrate ci dà un'immagine perfetta di quella che potremmo definire una educazione negli studi liberali. Non si tratta di sviluppare una capacità tecnica ma di formare la persona, coltivare la mente, migliorare il carattere: attraverso la pratica e l'educazione, attraverso la lettura e la scrittura su temi alti e nobili, soprattutto etici e politici, attraverso l'emulazione di grandi esempi dei personaggi storici e dei modelli rappresentati dai propri maestri³⁸⁹. Si tratta dunque di curare il contenuto, piuttosto che l'aspetto formale della formazione che seguirà da sé una volta che quello sia stato sviluppato correttamente.

³⁸⁶ Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, pp. 19-20.

³⁸⁷ Isocrate, "Antidosis", 276-278.

³⁸⁸ Jaeger, *Paideia: Vol. 3*, pp. 57-61.

³⁸⁹ Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, pp. 44 e ss.

Isocrate rappresenta dunque un pensatore che partendo da una preoccupazione per lo stato morale della società in cui viveva altrettanto profonda quanto quella di Platone, si mosse in una direzione piuttosto differente da questi, inaugurando un cammino che sarà poi seguito da pensatori come Cicerone e Quintiliano a Roma e più avanti dagli umanisti rinascimentali. L'approccio isocratico, come vedremo nelle prossime pagine, evita alcune di quelle conseguenze indesiderate che, nonostante tutte le precisazioni che abbiamo fatto, sono comunque insite nella visione platonica della filosofia, come per esempio, una tensione, costante e potenzialmente infeconda, del mondo della pratica con quello del pensiero, della forma con il contenuto, del mondo esterno e sensibile con quello interno intellegibile.

3. L'APICE DELLA TRADIZIONE RETORICA: CICERONE, QUINTILIANO E L'UMANESIMO ITALIANO

3.1 Il ruolo della retorica a Roma e nell'Umanesimo italiano: una prima approssimazione

La grandezza della retorica a Roma e il successivo declino

La retorica che si sviluppò nella Roma antica soprattutto con Cicerone e Quintiliano rappresenta uno sviluppo dell'ideale di Isocrate e, allo stesso tempo, il tentativo di fondere con questo gli insegnamenti aristotelici sulla retorica e in una certa misura pure quelli platonici. Con questi due autori essa raggiunse il grado di maggior splendore in tutto il periodo classico, se non forse in tutta la storia di questa arte.

A Roma la retorica, come teoria e pratica formalizzata del discorso pubblico, fu introdotta da un gruppo di insegnanti provenienti proprio da quella Grecia ellenica nella quale invece, per un congiunto di ragioni sociali e politiche, il suo destino stava volgendo verso una fase di declino, passando dall'occupare una posizione centrale nell'educazione, a quella marginale di una disciplina specialistica. E insieme alla retorica, anche il confronto di

questa con la filosofia venne trasferito a Roma³⁹⁰. Al principio l'austerità e il conservatorismo che caratterizzavano i costumi romani costituirono un ostacolo per la ricezione di un'arte che faceva dell'abbellimento e della forma una questione così importante e che veniva interpretata come una minaccia alla morale tradizionale; ma, presto, la ben nota vocazione pragmatica e politica di quel popolo fece sì che le potenzialità della retorica iniziassero ad essere progressivamente intese e che questa iniziasse a svilupparsi in modo considerevolissimo, fino ad arrivare alle vette rappresentate da Cicerone e Quintiliano³⁹¹.

Il primo oratore romano del cui valore abbiamo testimonianza è Catone il Vecchio. In lui sono ancora ben visibili quei tratti di austerità e tradizionalismo tipici dell'antica Roma. L'importanza del rispetto dei costumi tradizionali (*mos maiorum*) e l'irreprensibilità etica da parte dell'uomo politico e dell'oratore sono i tratti principali del suo approccio alla retorica e alla politica, che questi lascerà in eredità e che sarà ripreso e reinterpretato da Cicerone e Quintiliano³⁹². Nella famosa formula del *vir bonus, dicendi peritus*, così come tramandata da Seneca e ripresa da Quintiliano, si rinchiude il suo ideale di oratore: quella di un individuo prima di tutto eticamente retto, che avesse acquisito la capacità di parlare eloquentemente così da poter svolgere nel modo adeguato le sue funzioni politiche³⁹³.

L'eredità di Catone fu poi continuata prima da Cicerone, non solo un retore straordinario ma anche uno dei più grandi oratori di tutta la storia, e successivamente del suo grande successore Quintiliano. Con questi due autori la retorica toccò la cima più alta della sua storia, essendo elevata in qualità di *ars civilis* per eccellenza a fondamento di tutta la civiltà e allo status di arte suprema, linfa vitale e collante di tutta la cultura³⁹⁴.

Dopo Quintiliano, la retorica iniziò a perdere il suo ruolo pubblico, essendo progressivamente svuotata della sua interpretazione come *ars civilis*, come fondamento educativo e politico della comunità, per essere ridotta al puro aspetto letterario e

³⁹⁰ Kennedy, G. A., *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C.-A.D. 300*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1972, p. 53. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, p. 163. Sulla storia della retorica a Roma, il primo testo di cui disponiamo è il *Brutus* di Cicerone, in cui si narra lo sviluppo della retorica romana sin dalle sue origini. Attualmente, una delle opere più esaustive è quella di George Kennedy qui citata.

³⁹¹ Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, p. 34.

³⁹² A parte ciò, altre caratteristiche tipiche della retorica romana saranno già presenti in Catone, come l'enfasi sulla componente patetica, o l'adattamento delle tecniche e gli argomenti della retorica greca alla lingua e allo stile latino, e una certa tendenza a citare e ricompilare piuttosto che speculare e inventare. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, p. 57.

³⁹³ Ibid., p. 56. Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.1.1.

³⁹⁴ Barilli, R., *Rhetoric*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 26.

tecnico/formalistico: retorica come arte della composizione e come appendice della logica³⁹⁵. Non è nostra intenzione qui soffermarci qui sugli sviluppi della retorica nei secoli successivi, durante il Medioevo³⁹⁶. Ci basterà sottolineare un fatto importante dal nostro punto di vista: in questo periodo la retorica non sparì dalla scena, essendo parte di quel *trivium* (insieme alla grammatica e alla logica) che formava l'insegnamento basilico nel sistema educativo superiore dell'epoca, ma sì dalla piazza pubblica. La forte religiosità della società feudale faceva che questa non vedesse di buon occhio la cultura secolare e politica legata alla retorica antica, cosicché essa perse peso nel quadro educativo, prima a favore della grammatica e poi della logica³⁹⁷. La retorica venne in questa maniera a perdere il suo significato più importante, quello politico, per essere ridotta a queste tre versioni: a) una parte della logica, in quanto disciplina dell'argomento probabile; b) una retorica sacra dipendente dalla teologia (*ars praedicandi*), come risultato della distinzione agostiniana tra eloquenza sacra e profana; c) un'arte della composizione letteraria, tanto per la scrittura di versi (*ars poetriae*), come per quella di lettere (*ars dictaminis*)³⁹⁸.

Il recupero della retorica nell'Umanesimo

Perché il suo originario valore politico potesse riemergere, anche se in misura minore rispetto al periodo romano, sarà necessario aspettare i primi umanisti in Italia agli albori del Rinascimento. In questo periodo, lo sviluppo delle città-stato e della conseguente vivacità politica ad esse associata crearono una crescente necessità di una educazione superiore, che resero indispensabile ancora una volta la maestria nell'arte del parlare e dello scrivere. Coloro che potevano vantare un conoscimento in questa arte iniziarono, infatti, a guadagnare un rinnovato prestigio, non solo come tutori e insegnanti, ma anche come cancellieri e segretari nei governi delle città. Si trattava di eruditi, eredi di quei *dictatores* medievali (come venivano comunemente chiamati gli specialisti nell'arte retorica medievale, composta da quelle tre

³⁹⁵ Mooney, M., *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, Princeton University. Press, 1985, pp. 39-40. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 228-242. Barilli, *Rhetoric*, cap. 3.

³⁹⁶ Su questo argomento esiste una crescente bibliografia. Si vedano, tra gli altri: Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, cap. 8 e 9. McKeon, R. P., "Rhetoric in the Middle Age", in R. Crane (ed.), *Critics and Criticism: Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 1952. Murphy, J. J., *Rhetoric in the Middle Ages: A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Tempe, AZ, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, cap. 4.

³⁹⁷ Monfasani, J., "Humanism and Rhetoric", in A. Rabil Jr. (ed.), *Humanism in the Disciplines, Vol. 3, di Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, p. 173.

³⁹⁸ Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 39.

varianti che abbiamo appena menzionato), ma che iniziarono a differenziarsi da questi per un approccio allo studio delle lettere meno formalistico, con un ampliamento del loro interesse anche alla filosofia morale, ricreando quell'ampio spettro di studi, i cosiddetti *studia humanitas* (un termine tratto da Cicerone), che includevano la grammatica, la retorica, la poesia, la storia e la filosofia morale; e soprattutto per lo sforzo di animare un nuovo e vigoroso interesse per l'eredità culturale latina e greca, attraverso uno studio degli autori classici scevro dai formalismi e schematismi della scolastica, animato dal desiderio di recuperare il significato più vero dei loro testi attraverso un'attenta analisi filologica dei testi originali (anche, per esempio, attraverso la traduzione di testi greci fino ad allora sconosciuti) e più in generale da una preoccupazione storica e critica per cogliere questi autori nei loro termini, così da poterne anche emulare lo spirito³⁹⁹. Figure come Brunetto Latini, Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, o Francesco Valla, furono i primi a dare impulso a questo movimento culturale che si è dato a conoscere come 'Umanesimo', le cui influenze sulla cultura rinascimentale saranno enormi; un movimento nella cui indagine della condizione umana la riscoperta delle opere letterarie e filosofiche dei classici fu un momento centrale.

Nel loro recupero della sensibilità classica, la retorica, soprattutto quella latina in primo luogo di Cicerone e poi di Quintiliano, avrà un ruolo centrale; e con essa alcuni dei valori di cui essa si faceva portatrice⁴⁰⁰. Molti antichi testi perduti furono rinvenuti, come il *Brutus* di Cicerone, ed altri che esistevano in versioni frammentate furono riscoperti nella loro integrità, come per esempio, la *Institutio oratoria* di Quintiliano, o il *De oratore* e l'*Orator* di Cicerone⁴⁰¹. E per quanto riguarda la *Retorica* di Aristotele, il suo testo era già conosciuto, ma

³⁹⁹ Abbiamo qui tentato di sintetizzare alcuni dei tratti essenziali di un rapporto con i classici che l'Umanesimo istaurò e la cui rilevanza per questo movimento culturale sfida qualsiasi tentativo di questo tipo. Su questo tema, comunque, torneremo più avanti. Tra l'amplessissima letteratura a riguardo, si vedano in particolare: Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 89-98, 242 e ss. Kristeller, P. O., "Humanism", in C. B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 122-130. Monfasani, "Humanism and Rhetoric", pp. 175 e ss. Seigel, J., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, NJ, 1968, pp. 206-225. Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, cap. 2. Garin, E., *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1965, pp. 11-14. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, pp. 39-40.

⁴⁰⁰ Come scrive Kristeller, infatti, "the humanist movement did not originate in the field of philosophical or scientific studies, but it arose in that of grammatical and rhetorical studies." Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 91, cfr. 242 e ss.

⁴⁰¹ La retorica medievale, come scrive Brian Vickers, non aveva mostrato praticamente alcun interesse verso quella antica, nonostante molti testi di quel periodo fossero disponibili. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, p. 286.

fu riconsiderato dagli umanisti come un'opera di retorica a pieno titolo, invece che di etica o di psicologia⁴⁰².

Certo, la retorica umanistica non fu una mera riproduzione di quella antica, perché gli sviluppi culturali del suo periodo e l'influenza di quella medievale ebbero la loro influenza. Difatti, essa se ne differenziò in alcuni aspetti, tra i quali un maggior enfasi sul carattere letterario, piuttosto che su quello politico dell'eloquenza⁴⁰³. Nondimeno essa cercò di recuperare il significato più pratico e vivo di quest'arte, che era stato in gran parte perso a causa del formalismo in cui era stata rinchiusa nel medioevo⁴⁰⁴. E come mostreremo nelle pagine che seguono, alcuni dei temi e degli aspetti più importanti della retorica classica e principalmente latina, innanzitutto la sua visione politica, vennero fatti rivivere dai primi, così come dall'ultimo grande pensatore umanista: Giambattista Vico⁴⁰⁵. In questo modo quella

⁴⁰² Ibid., pp. 254 e ss.

⁴⁰³ Sulla speciale relazione del primo Umanesimo con la cultura retorica latina e in particolare con l'ideale ciceroniano dell'eloquenza, si vedano, per esempio: Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, pp. 195-199. Kristeller, "Humanism", pp. 122-123. Fumaroli, M., *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au sein de l'époque classique*, Parigi, Albin Michel, 1980, pp. 35-70. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, pp. 27, 35-48, 84-101. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, pp. 41-47.

⁴⁰⁴ Vickers, *In Defence of Rhetoric*, pp. 270-271.

⁴⁰⁵ Giambattista Vico fu professore di retorica all'Università Regia di Napoli; cattedra che ottenne con una dissertazione sul capitolo 6 del libro III della *Institutio oratoria* di Quintiliano, come ci racconta nella sua *Autobiografia*: Vico, "Autobiografia", p. 30. L'influenza della tradizione di questa disciplina rimarrà una costante lungo tutto il suo percorso intellettuale, soprattutto nella sua prima fase, quella anteriore alla scrittura delle differenti versioni della *Scienza nuova*. E questo, nonostante una tale influenza si combinasse e confrontasse con altre e differenti componenti culturali, come il neoplatonismo, o il cartesianesimo (quello dei primi anni della sua carriera, contro cui maturerà poi una pungente critica), il giusnaturalismo, o la passione per autori diversi come Platone, Tacito, Bacone, o Grozio. Il grande filosofo italiano Benedetto Croce, a cui pur va l'enorme merito di aver acceso il crescente interesse che nel secolo XX ha suscitato l'opera dell'autore napoletano con uno studio a lui dedicato del 1911 che divenne poi un classico, *La filosofia di Giambattista Vico*, è stato altresì responsabile di aver oscurato il fondamentale ruolo della tradizione retorica nel pensiero di questi, a causa della interpretazione di tinta idealista che di esso ne diede. Croce, infatti, si sforzò in ogni modo di trasformare Vico un geniale precursore di Hegel (anche se meno maturo e cosciente dei suoi risultati) per ciò che riguarda la sua 'filosofia dello spirito' (interpretata in chiave crociana) e dunque l'idea della manifestazione e costituzione dello spirito nelle sue differenti forme indipendentemente delle configurazioni concrete della storia. In sintonia con il rifiuto generale del pensiero latino da parte della filosofia idealista, Croce, pur riconoscendo l'ascendenza umanistica di Vico, cercò di marginalizzare o sminuirne gli elementi retorici: così, per esempio, la concezione 'pratica e politica' della poesia di quest'ultimo venne ignorata a favore di una lettura romantica ed estetizzante di essa, che risultò utile a Croce per mostrarci un Vico vicino all'ideale estetico del romanticismo; oppure, la sua opera *Institutiones oratoriae*, venne bollata da Croce come un lavoro sterile e di poco conto. Contro questa interpretazione idealizzante di Croce, comunque, molti studiosi o autori attratti dal pensiero di Vico, come Ernesto Grassi, Pietro Piovani, Hans-Georg Gadamer, Andrea Battistini, o Michael Mooney, ne hanno proposto una lettura in cui la retorica appare centrale nel pensiero dell'autore napoletano e in cui egli viene segnalato come uno degli esponenti di spicco della tradizione latina ed umanista. Sulla questione dell'interpretazione crociana di Vico ed in particolare su questo aspetto riguardante la retorica si vedano: Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, pp. 26-29. Piovani, P., "Vico without Hegel", in G. Tagliacozzo e H. V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore, John Hopkins University, 1969. White, H. V., "What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico", in G. Tagliacozzo e H. V. White (eds.),

tradizione di pensiero politico che ebbe origine a Roma e s'interruppe durante il medioevo, fu raccolta e ravvivata dagli autori umanisti agli albori della modernità⁴⁰⁶.

In questo contesto, la retorica umanista (soprattutto quella del primo Umanesimo) fece sua, pur reinterpreandola e pur in una varietà di versioni differenti, la risposta di Cicerone e Quintiliano alla perenne questione dei suoi rapporti con la filosofia e di quella connessa riguardo la relazione tra *vita activa* e *vita contemplativa*; questioni che ancora una volta tornarono ad essere poste⁴⁰⁷.

3.2 L'ideale dell'unione tra retorica e filosofia in Cicerone e Quintiliano

Il pregiudizio filosofico contro la tradizione latina e umanistica

Cicerone è stato non di rado accusato, soprattutto dai filosofi, di essere un pensatore non particolarmente originale, perché la sua opera costituirebbe un conglomerato di influenze piuttosto diverse, che denotano un certo eclettismo; influenze che, secondo questi critici, verrebbero amalgamate schivando, più che affrontando in profondità, i problemi teorici che scaturiscono da questa fusione. Più che le sue capacità filosofiche, di Cicerone sono state apprezzate quelle letterarie, o divulgatrici, e naturalmente il suo contributo nella tradizione retorica⁴⁰⁸. Per quanto riguarda Quintiliano, invece, la questione è un po' differente, visto che

Giambattista Vico. Su Vico come rappresentante della tradizione retorica ed umanista: Battistini, A., *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, Guerini e Associati, 1995, pp. 9-14. Gadamer, *Truth and Method*, pp. 17-21. Garin, E., "Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento", in A. Battistini (ed.), *Vico oggi*, Roma, Armando Editore, 1979. Grassi, E., *Vico e l'Umanesimo*, Milano, Guerini e Associati, 1992. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, pp. 13-19.

⁴⁰⁶ Vickers, *In Defence of Rhetoric*, pp. 270-271.

⁴⁰⁷ Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 23.

⁴⁰⁸ Hannah Arendt è in questo senso un caso interessante. In termini generali, ella riteneva che Roma non avesse prodotto grandi filosofi. In un suo saggio, per esempio, scrisse che il solo grande filosofo latino fu Sant'Agostino; e in un altro, parlò a proposito degli autori romani di una generalizzata "strange lack of philosophic talent". D'altro canto è pur vero che ella considerava Cicerone un pensatore, non tra i maggiori filosofi della storia, ma comunque spesso con intuizioni brillanti; e che, più in generale, il suo giudizio sulla cultura romana fosse tutt'altro che negativo. Su questo, comunque, torneremo nel settimo capitolo. Arendt, *Between Past and Future*, pp. 126, 166. Per fare un altro esempio della scarsa reputazione filosofica di Cicerone possiamo citare una sua studiosa - Elaine Fantham - la quale, proprio in uno studio sul del *De oratore* in cui la questione della retorica viene trattata approfonditamente, ha sostenuto che questo lavoro sia più una dimostrazione delle capacità letterarie e artistiche di Cicerone, nel magnifico quadro che ci offrì dei costumi romani, che delle sue capacità speculative-filosofiche. Fantham, E., *The Roman World of Cicero's De oratore*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 71. Sull'atteggiamento di Cicerone rispetto alla filosofia e sul suo

questi non si è mai occupato direttamente di questioni esplicitamente filosofiche ma ha scritto solo di retorica⁴⁰⁹. E dato che solo di rado la retorica è stata presa in seria considerazione dai filosofi, l'opera di Quintiliano è stata sistematicamente ignorata da questi. D'altro canto, le critiche che abbiamo appena riportato al Cicerone filosofo ricordano in qualche modo quelle che sono state spesso portate all'Umanesimo nel suo complesso. Dal punto di vista filosofico anche l'Umanesimo è stato considerato spesso e volentieri un movimento culturale piuttosto eclettico, poco profondo e in ultima analisi inconsistente⁴¹⁰. I meriti che gli sono stati attribuiti, seppur grandi, sono sempre stati d'altro tipo: per il suo valore letterario, per la sua riscoperta dei classici, o più in generale per il suo contributo al sorgere di un periodo di rinnovamento culturale e spirituale ed una riscoperta dei valori dell'umanità.

In linea generale, come ci ha spiegato il filosofo italiano Ernesto Grassi, il pensiero latino e umanistico è stato considerato dalla tradizione filosofica egemonica moderna, quella idealista, poco rilevante: a partire da Hegel, che considerava Cicerone un 'filosofo popolare', perché incapace di raggiungere quella chiarezza concettuale che va al di là di un pensiero sensoriale ed immaginativo, fino a uno dei continuatori più critici e originali della tradizione idealista, come Heidegger, che riteneva questo movimento poco significativo dal punto di

valore come filosofo si veda anche: Connolly, J., *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2007, pp. 127-129.

⁴⁰⁹ Kennedy, per esempio, ha notato a questo proposito che: "his point of view is moral, he does not sympathize with philosophy and logic, as a result sometimes falling into *petitio principii*, and he is far more interested in the concrete and the practical than in the theoretical." Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, p. 504.

⁴¹⁰ La posizione espressa da Kristeller è emblematica a questo rispetto (ed essa viene normalmente contrapposta a quella di un altro grande studioso del Rinascimento, Eugenio Garin, sul quale torneremo tra brevissimo). Egli scrive: "Whereas the tendency of most humanists was rather eclectic, some of them, and also a certain other philosophers with a humanist background preferred a restatement of some particular ancient doctrine... thus I should like to understand Renaissance humanism, at least in its origins and its typical representatives, as a broad cultural and literary movement, which in its substance was not philosophical but had important philosophical implications and consequences. I have been unable to discover in the humanist literature any common philosophical doctrine, except a belief in the value of man and the humanities and in the revival of ancient learning"; o anche: "... most of the works of the humanists have nothing to do with philosophy even in the vaguest possible sense of the term. Even their treatment on philosophical subjects, if we care to read them, appear in most cases rather superficial and in conclusive if compared with the works of ancient or medieval philosophers... I should like to suggest that the Italian humanists on the whole were neither good nor bad philosophers, but no philosophers at all"; e qualche pagina più avanti, mettendo in evidenza la somiglianza con il loro maestro Cicerone: "The humanists were as eclectic in philosophy as their admired master had been, and many of their more consistent philosophical efforts were restatements of ancient doctrines." Del resto Kristeller, poco dopo, ci rivela apertamente il punto di vista da cui scrive: "I must profess in the end something that may have been inferred from my previous statements. I am at heart a Platonist, on the issue of rhetoric as on many, though not on all, others. Rhetoric in all its forms is based on mere opinion, and therefore it should be subordinated to philosophy, that is, to all forms of valid knowledge where such knowledge is available." Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, pp. 31-32, 91, 252, 258.

vista speculativo e meno originale del pensiero umanista greco⁴¹¹. Tuttavia, questa impostazione è stata contrastata da autori come lo stesso Grassi, o da un altro noto studioso del Rinascimento - Eugenio Garin - che hanno sottolineato l'originalità e la rilevanza dal punto di vista filosofico di questo movimento culturale, proprio ribaltando la critica che gli veniva mossa e facendo di essa il suo punto di forza. Così Garin, a proposito del discredito filosofico dell'Umanesimo rispetto all'antecedente tradizione scolastica (considerata da molti più sistematica anche se meno brillante), ne rivendicò il valore scrivendo:

“ciò di cui si lamenta da tante parti la perdita è proprio quello che gli umanisti vollero distrutto, e cioè la costruzione delle grandi <<cattedrali di idee>>, delle grandi sistemazioni logico-teologiche: della Filosofia che sussume ogni problema, ogni ricerca al problema teologico, che organizza e chiude ogni possibilità nella trama di un ordine logico prestabilito. A quella Filosofia, che viene ignorata nell'età dell'umanesimo come vana ed inutile, si sostituiscono indagini concrete, definite, precise...”⁴¹²

Questa positiva peculiarità del pensiero umanistico che Garin mette in luce rispetto alla filosofia scolastica, Grassi l'amplifica fin a renderla la caratteristica distintiva e il punto di forza tanto suo come di quella parte del pensiero latino su cui esso mette le sue radici: la tradizione latina e retorica di Cicerone e Quintiliano. Così Grassi ha questionato la priorità filosofica del problema epistemologico e del conoscenza dell'ente (*res*) nell'atto fondante del pensarlo, che ha segnato gran parte della filosofia moderna, avendo in Descartes il suo inizio e nell'Idealismo tedesco il suo dispiegamento completo. A questo tipo di pensiero, che stabilisce il suo campo d'azione solo dentro quei confini tracciati dal procedere del pensiero secondo le regole logico-razionali a partire da assiomi universali e indimostrabili, Grassi contrappone quello umanista, latino e retorico, che invece parte dal problema della parola (*verba*), e attraverso lo studio di quelle discipline umanistiche come la storia, la politica, la

⁴¹¹ Grassi, E., *Renaissance Humanism: Studies in Philosophy and Poetics*, Binghamton, NY, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1988, pp. 1-5. E non solo questo: Grassi (che di Heidegger fu allievo durante dieci anni) considerava che il rifiuto di questi della tradizione umanistica, espresso esplicitamente nel suo famoso saggio *Lettera sull'umanesimo* (testo che lo stesso Grassi scoprì e pubblicò), fosse ancora più ingiustificato visto che, a suo modo di vedere, il pensiero umanista e soprattutto l'opera di Vico costituivano un esempio di quel superamento della chiusura metafisica alla questione dell'Essere che la filosofia di Heidegger auspicava e promuoveva; un superamento effettuato proprio grazie alla priorità attribuita nella loro ricerca alla questione del linguaggio, nel suo significato più concreto. Su questo, comunque, torneremo più avanti.

⁴¹² Garin, *L'Umanesimo italiano*, p. 10.

letteratura, cerca di capire ciò che è umano nella sua manifestazione concreta e nel suo dispiegarsi storico⁴¹³.

Leggere questa tradizione di pensiero con questa sensibilità, cioè cercando di interpretarla secondo i termini che le sono propri, valutando i meriti dei valori che professa e mostrando come ciò che le viene rimproverato rivela non solo le sue deficienze, ma anche (e forse soprattutto) le deficienze di chi porge la critica, è quello che in queste pagine cercheremo di seguire, avendo come obiettivo quello di far trasparire il suo valore, soprattutto dal punto di vista del pensiero politico.

Retorica e filosofia, vita activa e vita contemplativa

Risulterebbe quindi che, se l'accusa di eclettismo e superficialità filosofica rivolta a Cicerone, Quintiliano e secoli dopo agli umanisti da un certo punto di vista può avere un qualche fondamento, da un altro non considera che il pensiero di questi autori deve essere interpretato come frutto di una certa visione del mondo, un modo di vivere, tipico della cultura latina (e che Cicerone rappresentò nella maniera più esemplare), lontano dall'ideale filosofico non solo per quanto riguarda i suoi pregi, ma anche e soprattutto per certi suoi difetti tipici. La visione del mondo a cui ci stiamo riferendo è quella dell'ideale del repubblicanesimo, della primazia della *vita activa* rispetto a quella *contemplativa* (o del *negotium* sull'*otium*), intesa non come svilimento dello studio, della speculazione e del coltivo di sé, bensì come convincimento della improcrastinabile responsabilità etica dell'individuo nei confronti della sua comunità, e dunque della celebrazione della partecipazione del cittadino nella vita politica e delle caratteristiche etiche ed intellettuali che si associano a questo tipo di vita⁴¹⁴.

⁴¹³ La rivalutazione filosofica dell'Umanesimo, e tra i vari autori in primo luogo Giambattista Vico, è stato lo scopo fondamentale che ha mosso la ricchissima opera intellettuale di Grassi. Egli ha proposto le sue tesi in una serie di saggi ed articoli, che hanno avuto una significativa ripercussione sulla valutazione che del fenomeno del Rinascimento viene data dal punto di vista filosofico, a partire dal saggio del 1940, "Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen" (di cui esiste una traduzione in spagnolo, Grassi, E., "El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 13-14 (2001-2002), pp. 19-46), e nei testi degli anni successivi: Grassi, E., *La filosofía del humanismo. Preminencia de la palabra*, Jorge Navarro Pérez (trad.), Rubí (Barcelona), Anthropos, 1993. Grassi, *Vico e l'Umanesimo*. Grassi, *Retorica come filosofia*.

⁴¹⁴ Tra i vari passaggi che si possono trovare in Cicerone e Quintiliano si vedano, per esempio: Cicerone, "De Re Publica (On the Republic)", *De Re Publica (On the Republic) & De Legibus (On the Laws)*, C. W. Keyes (ed. e trad.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1928, I.2. Cicerone, *De Officiis*, W. Millis (trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1938, I.VI.19, I.XXI. Quintilian,

Cicerone, probabilmente, rappresentò questo ideale nella sua forma più alta. In lui, la primazia della *vita activa* non significò mai l'abbandono dell'attività speculativa⁴¹⁵. Tutt'altro. Come è risaputo, egli ebbe in grandissima stima la filosofia e fu uno dei maggiori artefici della divulgazione della filosofia greca a Roma. Uomo di grande cultura, autore di opere filosofiche, politiche, di retorica e di un grandissimo numero di lettere, non considerò mai queste preoccupazioni intellettuali come un impedimento, o una scusa, per esentarsi dalle attività politiche, ma al contrario come un loro necessario supporto. Visto sotto questa luce, il suo eclettismo o addirittura 'semplicismo' filosofico può essere interpretato piuttosto come una manifestazione di quell'ideale repubblicano e della partecipazione politica: come prova di pragmatismo, di versatilità, o di un'abilità nello spuntare le differenze, nel senso migliore di queste espressioni, in modo tale che le questioni intellettuali fossero, appunto, più una ispirazione, che un ostacolo per la vita pratica. Lo stesso eclettismo o versatilità sarà ciò che gli permetterà, come nel caso successivo di Quintiliano, di unificare nella sua teoria retorica differenti tradizioni come quella aristotelica e isocratica e di accogliere con grande ammirazione addirittura l'influenza di quel grande critico della retorica che fu Platone⁴¹⁶.

Un discorso simile può essere fatto per gli umanisti. La eterogeneità e la ricchezza di questo fenomeno culturale rendono difficile sintetizzare come si sia sviluppata al suo interno

Institutio Oratoria, I.proemio, XI.1.35, XII.2.6-7. Su questo si confrontino: Wood, N., *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1988, introduzione e pp. 55 e ss. Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, p. 35. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 68-69. Garsten, *Saving Persuasion*, pp. 146-165.

⁴¹⁵ Benedetto Fontana, in un articolo dedicato alla relazione tra filosofia e retorica nel pensiero del filosofo politico Leo Strauss, ha scritto a proposito di Cicerone che: "Cicero, it may be argued, represents precisely that 'gentleman' who can mediate between the requirements of philosophy and the imperatives of politics, a member of the 'urban patriciate,' whom Strauss considers so necessary for a stable and moderate polity within which philosophy, thought, and culture may flourish. At the same time, Cicero's life and thought seem to embody Plato's ideal statesman, the politikos who embodies, and balances, the synthesis of knowledge and power. Finally, Cicero's absence in Strauss underlines precisely what Strauss wants to obscure, namely, that without the people, politics and culture are not possible in the modern world. At the same time, precisely because Cicero attempts to reconcile philosophy and politics, his politics and thought may be seen as a link between Plato and Machiavelli... Cicero's depiction of the origin of community and civilized life as emerging from the ratio et oratio of a proto-orator underlines Cicero's belief in the complementary character of reason and speech, philosophy and rhetoric." Fontana, B., "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", *Boundary 2*, vol. 33, no. 1 (2006), pp. 7-35, qui pp. 29-31.

⁴¹⁶ A proposito dell'importanza di Platone per Cicerone, ricordiamo che Cicerone prenderà molto sul serio le posizioni espresse da quello nel Gorgia anche sul tema della retorica, come la sua relazione con la verità, o la necessità della vita contemplativa, e sullo stato della retorica come arte o come mera abilità; ricordiamo anche, che il suo *De oratore* verrà scritto nella forma del dialogo molto probabilmente a causa dell'influenza dei dialoghi platonici. Fantham, *The Roman World of Cicero's De oratore*, pp. 17, 49-77, 162. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, pp. 209-210. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 34-38. Kennedy, G. A., "Peripatetic Rhetoric as It Appears (and Disappears) in Quintilian", in W. W. Fortenbaugh e D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*.

la questione della concezione della relazione tra queste due forme di vita. In linea molto generale, si può affermare che gli umanisti ripresero e rivitalizzarono dalla tradizione l'ideale ciceroniano. Non solo nella pratica essi cercarono di coniugare le due forme di vita, essendo in molti casi, oltre che eruditi e studiosi, anche persone attive in politica, ma anche dal punto di vista teorico essi predicarono costantemente il carattere sociale dell'essere umano e dunque i vincoli che lo legano ai suoi simili e l'obiettivo della conciliazione degli studi e del coltivo di sé, con il servizio alla propria comunità, in una sintesi superiore: quella *summa consummataque sapientia* unione della *vita activa* e quella *contemplativa* di cui ci parla Coluccio Salutati⁴¹⁷.

Visto in questa ottica, l'eclettismo o addirittura la superficialità speculativa di Cicerone e degli umanisti, risulta piuttosto il segno di una concezione pratica del conoscenza e della cultura, per cui questa veniva sempre valutata per il suo significato concreto, ma non in chiave utilitaristica, bensì etico-politica, cioè come cemento spirituale della comunità. Così ci sembra non troppo approssimativo ricorrere a quanto lo storico della scienza Stephen Toulmin ha scritto riguardo al primo Rinascimento, cioè che i suoi autori "regarded human affairs in a clear-eyed, non-judgmental light that led to honest practical doubt about the value of 'theory' form human experience", per sintetizzare questo atteggiamento comune da parte degli umanisti e dei loro precursori romani riguardo la relazione tra teoria e pratica⁴¹⁸.

Si capisce, dunque, la ragione della contrarietà di Cicerone ad ogni tipo di filosofia che pretenda erigersi a sistema, o peggio ancora a dogma, e la sua propensione ad abbracciare aspetti specifici di differenti correnti filosofiche, così come a criticarne altri

⁴¹⁷ Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", p. 189. Uno degli studiosi che più ha sottolineato l'aspetto pratico, etico-politico, del rinnovamento culturale effettuato dal primo Umanesimo, tra trecento e quattrocento, è stato Eugenio Garin, per esempio nella sua opera: Garin, E., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1965. Tuttavia lo stesso Garin, mette in luce come l'esaltazione della *vita activa*, promossa dai primi umanisti come Salutati, Bruni, Valla, venne progressivamente sostituita a partire dalla fine del secolo XV da un crescente richiamo alla contemplazione e alla evasione del mondo. Questo sviluppo corrispose da una parte a una riscoperta dell'opera di Platone, fatto che darà origine a quel fenomeno culturale conosciuto come Neoplatonismo, e dall'altra all'avvento delle signorie, che ridusse lo spazio di libertà per l'attività politica. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, pp. 94-97. Su queste questioni, comunque, si possono consultare oltre alle referenze citate nelle note anteriori anche le seguenti: Rice, E. F., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958, cap. 2. Kraye, J., "Moral philosophy", in C. B. Schmitt, Q. Skinner ed E. Kessler (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, pp. 330-339. Najemy, J. M., "Civic Humanism and Florentine Politics", in J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*.

⁴¹⁸ C'è anche da specificare, a onor del vero, che Toulmin si occupa nel suo studio soprattutto del Rinascimento del nord Europa. Ma queste considerazioni generali si possono applicare certamente anche agli autori italiani. Toulmin, S. E., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York, Free Press, 1990, p. 25.

(come accade nel caso dello stoicismo o dello scetticismo), a seconda dei contesti in cui questi dovevano essere intesi; cioè, a concepire la filosofia con una forte sensibilità retorica, piuttosto che analitica o dialettica⁴¹⁹. Prevale la priorità pratica di coniugare la ‘verità’ di una proposizione con il contesto in cui questa doveva essere impiegata. Attitudine che, d’altro canto, poteva convivere con l’idea che la filosofia fosse una disciplina relevantissima, perché si occupa di questioni centrali per la vita dell’individuo e quindi della comunità⁴²⁰, o perché può offrire una consolazione all’animo di fronte alle brutture del mondo; disciplina a cui dedicarsi a tempo pieno, però, solo dopo aver adempiuto i doveri di buon cittadino⁴²¹.

La vocazione pratica di Cicerone e Quintiliano si riflette innanzitutto nel modo in cui questi due autori concepirono la relazione tra filosofia e politica e quella tra filosofia e retorica. I due autori latini videro il contrasto tra i due poli, non come una condizione inevitabile, bensì come il risultato nefasto di una cattiva interpretazione di entrambe. La filosofia è una disciplina fondamentale perché tratta di questioni basiche per l’esistenza umana, come la giustizia, o il senso della vita, e quindi ha un valore non solo per l’individuo ma per tutta la comunità; e proprio per questo essa non può essere confinata alle discussioni astratte che interessano solo pochi dotti dentro le accademie, ma deve vivere nel foro. Ecco dunque che sia Cicerone che Quintiliano cercarono di contrastare quella deriva che la filosofia stava prendendo verso una crescente razionalizzazione e chiusura in sé; deriva a cui corrispondeva in modo speculare quella della retorica a trasformarsi in una disciplina tecnicistica per la composizione di discorsi.

Così, Cicerone rimprovererà Socrate e Platone per aver separato *cor* e *lingua*, cioè il mondo interno del significato (di cui si occupa la filosofia) con quello esterno della sua manifestazione nel discorso (di cui si occupa la retorica), con il risultato di aver separato

⁴¹⁹ Barilli, *Rhetoric*, pp. 27-28. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, p. 18.

⁴²⁰ Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, pp. 15-16.

⁴²¹ Cicerone arrivò ad esaltare tanto il potere della filosofia – da lui paragonata a un rifugio per l’anima afflitta dalle pene ‘mondane’ (come vedremo più avanti) - da equipararla al potere della retorica: “O philosophy, thou guide of life, o thou explorer of virtue and expeller of vice! Without thee what could have become not only of me but of the life of man altogether? Thou has given birth to cities, thou has called scattered human beings into the bond of social life, thou has united them first of all in joint habitation, next in wedlock, then in the ties of common literature and speech, thou has discovered law, thou has last been the teacher of morality and order: to thee I fly to refuge, from thee I look for aid, to thee I entrust myself, as once in ample measure, so now wholly and entirely.” Cicerone, nelle *Tusculanae disputationes*, citato in: Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, p. 57. Tuttavia, bisogna ricordare che fu proprio quando si ritirò dalla vita pubblica, a causa di circostanze politiche a lui non favorevoli segnate dall’arrivo al potere di Cesare, che Cicerone inizierà a dedicarsi più assiduamente alla filosofia e in generale agli studi, producendo due delle sue opere più famose, il *De oratore* e il *De re publica*.

l'insegnamento di come si pensa da quello di come si parla. Retorica e filosofia, ricorda Cicerone, erano inizialmente unite e furono separate solo quando alcuni dotti, sedotti irrimediabilmente dall'amore per il conoscenza, iniziarono col ritirarsi dall'attività politica⁴²². Non solo questo. La filosofia è una delle manifestazioni più alte del conoscenza, tanto che nel suo *Orator* arriverà addirittura a confessare: "whatever ability I possess as an orator comes, not from the workshops of rhetoricians, but from the spacious grounds of the Academy."⁴²³ Tuttavia dopo che retorica e filosofia furono separate entrambe soffrirono un impoverimento: la prima venne a mancare del prezioso supporto degli insegnamenti della filosofia e questa della capacità di comunicare con la gente: proprio quella situazione che si era palesata nel *Gorgia*. L'insegnamento della filosofia è fondamentale per l'oratore, perché il dominio di questi, quello della filosofia pratica, lo studio della *vitam et mores*, include questioni come la virtù, il dovere, la equità, il bene, l'utilità, che vengono studiate dalla filosofia⁴²⁴. Scrive dunque Cicerone:

"No man has ever succeeded in achieving splendor and excellence in oratory, I will not say merely without training in speaking, but without taking all knowledge [*sapientia*] for his province as well."⁴²⁵

D'altro canto, il filosofo deve poter comunicare il suo conoscenza e quindi è necessitato ad apprendere l'eloquenza degli oratori. Quindi retorica e filosofia vanno insegnate insieme⁴²⁶. Quintiliano, riprendendo la discussione dove l'aveva lasciata interrotta il suo maestro Cicerone, ricostruirà la divisione tra le due discipline e i suoi nefasti effetti con queste parole:

"These two branches of knowledge [*la filosofia e la retorica, nda*] were, as Cicero has clearly shown, so closely united, not merely in theory but in practice, that the same men were regarded as uniting the qualifications of orator and philosopher. Subsequently this single branch of study split up into its component parts, and tank to

⁴²² Cicero, *De Oratore*, III.56-61.

⁴²³ Cicero, "Brutus", in *Brutus, Orator*, G. L. Hendrickson e H. M. Hubbell (eds. e trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1934, 12-13.

⁴²⁴ Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, p. 15.

⁴²⁵ Cicerone nel *De oratore*, citato in: Ibid., p. 6. Cfr.: Cicero, "Brutus", 161.

⁴²⁶ Cicero, "Brutus", 14-18.

the indolence of its professors was regarded as consisting of several distinct subjects. As soon as speaking became a means of livelihood and the practice of making an evil use of the blessings of eloquence came into vogue, those who had a reputation for eloquence ceased to study moral philosophy, and ethics, thus abandoned by the orators, became the prey of weaker intellects. As a consequence certain persons, disdaining the toil of forming character and establishing rules of life and kept to themselves what is, if we *must* make a division, the better part of philosophy, but presumptuously laid claim to the sole possession of the title of philosopher, a distinction which neither the greatest generals nor the most famous statesmen and administrators have ever dared to claim for themselves. For they preferred the performance to the promise of great deeds.”⁴²⁷

Se all’inizio ‘saggezza’ ed ‘eloquenza’ (filosofia e retorica) erano naturalmente unite, successivamente queste cedettero a quelle deleterie tendenze a loro stesse insite: da un lato, l’arte del parlare bene iniziò a sbarazzarsi di ogni considerazione etica e divenne oggetto smerciabile come tecnica per la vittoria politica, con l’effetto di tralasciare lo studio e la pratica delle fondamentali questioni della filosofia e cadere in mano degli ingegni meno fecondi. Dall’altra la filosofia, rimasta sola con lo studio delle cose più importanti e nobili, cadde vittima della propria presunzione ed arroganza, annunciando di poter compiere cose che poi non era in grado di compiere, e coprendo la propria sterilità morale, il suo disinteresse per il bene comune, con una cattiva retorica venata di oscurità e alterigia⁴²⁸.

Quintiliano fu un critico intransigente di questa cattiva retorica, ma ancora di più di certi vizi di una certa filosofia. Contro di questa scrisse parole di biasimo al tempo stesso acri e rivelatrici, parole il cui valore rimarrà valido nei confronti di certi filosofi nei secoli a venire:

“I am ready to admit that many of the old philosophers inculcated the most excellent principles and practised what they preached. But in our own day the name of the philosopher has too often been the mask for the worst vices. For their attempt has not been to win the name of philosopher by virtue and the earnest search for wisdom;

⁴²⁷ Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.proemio.13-15.

⁴²⁸ La chiarezza, dice Quintiliano, è una delle tre qualità fondamentali del discorso e l’arroganza, un vizio tipicamente giovanile e pernicioso in tutti gli aspetti della vita, che bisogna cercare il più possibile di evitare. Ibid., I.5.1, XII.6.2.

instead they have sought to disguise the depravity of their characters by the assumption of a stern and austere mien accompanied by the wearing of a garb differing from that of their fellow men.”⁴²⁹

E anche:

“Others are the victims of a more arrogant form of sloth; they assume a stern air and let their beards grow, and, as though despising the precepts of oratory, sit for a while in the schools of the philosophers, that, by an assumption of a severe mien before the public gaze and by an affected contempt of others they may assert their moral superiority, while leading a life of debauchery at home. For philosophy may be counterfeited, but eloquence never.”⁴³⁰

Le materie di cui si occupa la filosofia, come la morale, la giustizia, la vita migliore, riguardano questioni essenziali per gli esseri umani che, come ben sapevano i due filosofi per eccellenza - Platone e Aristotele -, tutti gli esseri umani per loro stessa natura si pongono:

“Now as a matter of fact we all of us frequently handle those themes which philosophy claims for its own. Who, short of being an utter villain, does not speak of justice [*iustitia*], equity [*aequitas*] and virtue [*bonitas*]? Who (and even common country-folk are no exception) does not make some inquiry into the causes of natural phenomena?”⁴³¹

Esse vanno dunque studiate anche dalla retorica perché sono relevantissime per la vita pubblica e l'oratore dovrà reclamare per sé quegli insegnamenti di quei filosofi che si sono usurpati di esse, perché essi non sono una cosa a se stante dalla retorica, ma vi

⁴²⁹ Ibid., I.proemio.15.

⁴³⁰ Ibid., XII.3.12.

⁴³¹ Ibid., I.proemio.16. Del resto, come nota Victor Alonso, “Así, cuando Quintiliano distinga entre cuestiones infinitas o generales (*thésin*) – ‘las que... se tratan sin limitación de personas, tempo, lugares y datos similares’ – y finitas o especiales (*causas*) – conectadas ‘con las cosas, las personas, los tempo y datos semejantes’ – Quintiliano aclarará que ‘en toda cuestión especial hay con toda seguridad implícita una general, ya que es anterior’.” Alonso, V., *Una ciudadanía retórica y democrática: Salidas a la crisis de la teoría política*, Tesis doctoral, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Universidad Complutense de Madrid, 2007, p. 123. I passi citati da Alonso della *Institutio oratoria* di Quintiliano sono i seguenti: III.5.5, III.5.7 e III.5.9.

appartengono⁴³². Comunque, se gli insegnamenti della filosofia – nelle sue tre suddivisioni principali, l’etica, la dialettica, e la fisica – sono necessari per coltivare la saggezza e se la saggezza è indispensabile per il governo della città, questo non significa che il politico debba trasformarsi in un filosofo⁴³³. Essa, infatti, va intesa sempre secondo la sensibilità romana, cioè come una saggezza pratica, che si mostra e assume il suo significato più pieno nell’azione:

“for what philosopher has ever been a frequent speaker in the courts or won renown in public assemblies? Nay, what philosopher has ever taken a prominent part in the government of the state, which forms the most frequent theme of their instruction? None the less I desire that he, whose character I am seeking to mould, should be a wise man in the Roman sense, that is, one who reveals himself as a true statesman [*vere civilem virum*], not in the discussions of the study [*non secretis disputationibus*], but in the actual practice and experience of life [*sed rerum experimentis atque operibus*].”⁴³⁴

Il fatto che la piazza pubblica non sia il luogo più idoneo per approfondire queste questioni non è certo una ragione sufficiente perché la loro discussione si restringa alle accademie frequentate dei filosofi. E d’altro canto, è benefico anche per la stessa filosofia non perdere il contatto con la comunità, perché è solo attraverso il contatto con questo mondo comune che essa eviterà di degenerare in una speculazione chiusa su se stessa, senza connessioni con i problemi concreti e con il conoscenza comune che da questi scaturisce (quel mondo delle *doxai* di cui abbiamo tanto parlato), e terminare nella futile e dannosa arroganza che le hanno fatto perdere il favore dell’umanità⁴³⁵.

⁴³² Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.proemio.17-19.

⁴³³ E d’altro canto, questa saggezza unita con l’eloquenza della retorica aumenta di moltissimo il suo valore. Ibid., XII.2.9 e ss.

⁴³⁴ Ibid., XII.2.7.

⁴³⁵ Ibid., XI.1.35, XII.2.8-10. A questo proposito si potrebbero ricordare le parole con cui Quintiliano difendeva l’educazione pubblica invece di quella privata per i giovani studenti: “It is above all things necessary that our future orator, who will have to live in the utmost publicity and in the broad daylight of public life, should become accustomed from his childhood to move in society without fear and habituated to a life far removed from that of the pale student, the solitary and recluse. His mind requires constant stimulus and excitement, whereas retirement such as just been mentioned induces languor and the mind becomes mildewed like things that are left in the dark, or else flies to the opposite extreme and becomes puffed up with empty conceit; for he who has no standard of comparison by which to judge his own power will necessarily rate them too high. Again when the fruits of his study have to be displayed to the public gaze, our recluse is blinded by the sun’s glare, and finds everything new and unfamiliar, for though he has learnt what is required to be done in public, his learning is but theory of a hermit... And where shall he acquire that instinct which we call common

In sostanza, dunque, sia Cicerone che Quintiliano cercheranno di rendere i confini tra la filosofia e la retorica molto meno nitidi rispetto a ciò che aveva stabilito in primo luogo Platone, ma anche Aristotele. O meglio, essi cercheranno di mostrare la loro mutua dipendenza e implicazione. Da una parte, perché colui che si occupa della cosa pubblica, cioè il politico educato secondo i precetti della retorica, deve aver anche una conoscenza delle questioni generali filosofiche, e dall'altra perché la filosofia non potrebbe comunicare alla città senza ricorrere alla retorica.

Ma in realtà, la necessità della retorica si trova a un livello ancora più profondo, come ci rende chiaro l'interpretazione che Ernesto Grassi dà di alcuni passaggi della *Institutio oratoria*. Quintiliano infatti sostiene che mentre alcuni considerano la retorica come una specie di ornamento da aggiungere posteriormente a un contenuto, ottenuto attraverso lo studio scientifico, in realtà non esiste una distinzione tra *res* e *verba*, tra forma e contenuto, perché ogni contenuto dovrà trovare la sua forma espressiva in una forma particolare: “every utterance through which someone manifests a will necessarily has content and word” e questi due poli “these [content and form, wisdom and eloquence] were, as Cicero proves, just as they were unified by nature, so also connected in practice, whereby the same men were esteemed as wise and eloquent.” Dunque, scrive Quintiliano: “Ego quum existimem nihil arti oratoriae alienum, sine quo fieri non posse oratorem facendum est”, cioè niente è alieno alla retorica, giacché qualsiasi cosa che può essere oggetto di un discorso le appartiene (ma come vedremo più avanti, anche ciò che è difficilmente oggetto di un discorso)⁴³⁶.

Su questa importante tesi di Grassi, dell'unione tra forma e contenuto, qui presentata attraverso un'interpretazione di Quintiliano, torneremo in più punti in questo lavoro. Per ora, ci è sufficiente aver mostrato questa idea di una compenetrazione reciproca della retorica e della filosofia, con cui Cicerone e Quintiliano risposero alla perdurante questione della relazione tra queste due discipline e tra la filosofia e la politica. Entrambi gli autori (e in modo più marcato Cicerone), mantennero una grande rispetto per la filosofia, soprattutto per quella morale, ma al tempo stesso la privarono di quella posizione privilegiata che godeva nello schema educativo delle accademie platonica e aristotelica, per farla divenire una parte, per quanto importante, di un quadro culturale più ampio e variegato in cui conviveva con

feeling [*sensus communis*], if he secludes himself from that intercourse which is natural not merely to mankind but even to dumb animals?” Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.2.18-20.

⁴³⁶ Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, pp. 47-48. I passi citati di Quintiliano sono, nell'ordine: Quintilian, *Institutio Oratoria*, III.1.5, III.3.1, III.1.13.

altre discipline e in cui la retorica svolgeva una funzione unificatrice. Di tutto questo quadro del sapere, il *vir civilis* romano doveva imbevversare per maturare un conoscenza sufficientemente generico e versatile tale da permettergli di condurre l'attività politica⁴³⁷.

Questa perdita di status da parte della filosofia, che fu certamente conseguenza di quel nuovo equilibrio che la relazione tra *vita activa* e *vita speculativa* trovò a Roma, non va letta però solo in chiave anti-filosofica, come un atteggiamento di noncuranza nei suoi confronti, giacché possiede anche il senso di una rivalutazione del significato concreto di questa, di una riconciliazione con la vita pratica che ne decreti la sua rilevanza pubblica. Secondo un'impostazione di questo tipo, dunque, per Cicerone (così come per Quintiliano) non si potrà mai dare una situazione nella quale un certo pensiero filosofico la cui *ratio* venga sviluppata fino alle sue estreme conseguenze, in astratto, (come l'idea scettica dell'Accademica che sostituisce il conoscenza assoluto con quello probabile) risulti paralizzante per l'azione, o al contrario, si trasformi in un lasciar passare per un comportamento senza remore morali⁴³⁸. Cioè, il pensiero non deve cedere mai alla pretesa onnipotente di poter sussumere nei suoi schemi astratti, per quanto complessi, la vastità del mondo⁴³⁹.

La ragione collettiva della retorica e l'unione di logos-pathos-ethos

Quanto abbiamo appena detto è strettamente connesso con una certa interpretazione del concetto di razionalità e, insieme, del tipo di verità o verosimiglianza proprio dell'ambito delle vicende umane, di cui Cicerone e Quintiliano si fecero portatori. La razionalità non viene mai intesa con l'accezione solipsista e tendenzialmente onnipotente tipica di un certo

⁴³⁷ Cicero, *De Oratore*, I.16-22.

⁴³⁸ Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, p. 59.

⁴³⁹ In questo punto bisogna specificare che nella retorica romana la comunicazione eloquente (in cui si fondono razionalità, emotività e forza morale) è sempre concepita in termini, diciamo così, 'collettivi'. Siamo molto distanti, per esempio, da una concezione dialogica come quella della dialettica socratica in cui si confrontano due posizioni differenti. La comunicazione eloquente romana, con tutta la sua forza emotiva e morale, è legata alla dimensione collettiva, alla moltitudine. Si ricordi per esempio quanto scrive per esempio Quintiliano nel libro I della sua *Institutio oratoria*, sulla eloquenza del maestro, parlando dei vantaggi di una educazione pubblica invece che privata per l'allunno: "...Imagine the air of a declaimer, or the voice of an orator, his gait, his delivery, the movements of his body, the emotions of his mind, and, to go no further, the fatigue of his exertions, all for the sake of one listener! No, there would be no such thing as eloquence, if we spoke only with one person at a time." Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.2.1. Questo non significa, comunque, che la retorica romana e soprattutto quella di Quintiliano non mostrino una grande capacità di comprensione per il caso particolare, per le differenti sensibilità, ecc. È piuttosto vero il contrario, come vedremo più avanti.

pensiero razionalista moderno. In modo simile, ma forse ancor più accentuato, all'interpretazione heideggeriana del *logos* aristotelico che abbiamo richiamato nel capitolo precedente (o del *logos* isocratico), il carattere dialogico e concreto della razionalità venne rimarcato con forza dalla retorica romana e poi umanista. Quintiliano, a questo proposito, scrisse:

“Reason then was the greatest gift of the Almighty, who willed that we should share its possession with the immortal gods. But reason by itself would help us but little and would be far less evident in us, had we not the power to express our thoughts in speech; for it is the lack of this power rather than thought and understanding, which they do to a certain exercise possess, that is the great defect in other living things.”⁴⁴⁰

Quello che distingue l'essere umano dall'animale, sostiene Quintiliano, non è tanto quella razionalità muta e astratta interna a ogni individuo, quanto, la razionalità le cui intuizioni vengono validate e sviluppate nel momento in cui si fanno comuni attraverso il discorso con gli altri. La razionalità, chiusa nel foro interno dell'individuo, è incapace di porsi come guida all'agire, perché nel suo incontro con la realtà concreta è sempre a rischio di trovarsi fuori misura, tra i due estremi del delirio d'onnipotenza, o dell'apatia impotente. È solo quella razionalità che si exteriorizza nei modi e nelle forme adeguate attraverso l'arte del parlare bene - l'eloquenza - che risulta la vera discriminante per l'essere umano, facendo in modo che questi possa sviluppare le sue potenzialità politiche.

A questa concezione della razionalità corrisponde quella riguardo il concetto di verità proprio dell'ambito delle vicende umane. Anche qui dobbiamo notare che Cicerone e Quintiliano riprendono, approfondendolo, un convincimento che, seppur con importanti differenze, compartivano tanto Aristotele quanto Isocrate: quello, cioè, che in questa sfera di attività, nessuna Verità assoluta è disponibile come principio con cui dirigere l'azione; al contrario, su ogni tema è spesso possibile argomentare in modo convincente *in utramque partem*, cioè da entrambi i lati, o meglio, da molteplici lati: “since it is in the nature of things conceivable that just causes may lead two wise men to take different sides.”⁴⁴¹ Questo non

⁴⁴⁰ Ibid., II.16.14-15.

⁴⁴¹ Ibid., II.17.32, III.11.1. In Cicerone, questo punto di vista retorica sulla verità si combina con la sua posizione filosofica scettica che rifiuta le pretese di verità da parte delle filosofie dogmatiche. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, p. 17.

significa, naturalmente, che sia legittimo usare la retorica per sostenere qualsiasi tipo di posizione, perché altrimenti si ricadrebbe nella versione ‘sofistica’ della retorica condannata da Platone⁴⁴². Come vedremo tra poco, la moralità dell’oratore nella tradizione del *vir bonus dicendi peritus* di Catone è un punto su cui sia Cicerone e ancor più Quintiliano insisteranno moltissimo. Ciò che significa è, piuttosto, che in questo contesto non è praticamente mai possibile dimostrare la veridicità di un proprio convincimento al di là di ogni possibile dubbio e che l’unica cosa a cui si può realisticamente aspirare, è quella di riuscire a trasmettere la plausibilità e correttezza dei propri convincimenti secondo le circostanze specifiche⁴⁴³.

Detto in altre parole, come abbiamo già rimarcato più volte nel capitolo su Aristotele, l’ambito di cui si occupa la retorica è tale da coinvolgere convincimenti ed abitudini spesso profondamente radicati nell’animo, la cui natura sfugge alle strette regole della logica e dell’articolazione razionale e coerente della dialettica, ma risponde a dinamiche ben più complesse⁴⁴⁴. L’oratore, dunque, per ottenere il suo scopo, non potrà basarsi solo sulla forza della ragione, sul carattere necessario dell’argomento logico, ma dovrà anche saper coinvolgere emotivamente e convincere eticamente i suoi interlocutori. La necessaria unione di *logos-pathos-ethos* nel discorso retorico che Aristotele aveva rivelato, sarà dunque ribadita con forza dalla retorica romana nell’idea che la razionalità potesse porsi a guida dell’azione solo se accompagnata dalla forza spirituale ed emotiva dell’eloquenza (secondo la triade *docere, conciliare e movere* di Cicerone). Con queste parole Cicerone formulò questo concetto nella sua opera giovanile dedicata alla retorica, il *De inventione*:

“To me, at least, it does not seem possible that a mute a voiceless wisdom could have turned men suddenly from their habits and introduced them to different pattern of life. Consider another point; after cities had been established how could it have been brought to pass that men should learn to keep faith and observe justice and become

⁴⁴² “wherefore, although the weapons of oratory may be used either for good or ill, it is un fair to regard that as an evil which can be employed for good”, dice Quintiliano: Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.16.10.

⁴⁴³ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 97-99, 103.

⁴⁴⁴ Sono quest i tre compiti degli *officia oratoris*. Si veda per esempio: Cicero, *De Oratore*, 2.128. E i commenti su questo punto in: Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 94. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, p. 209. Cicerone usa la triade *docere, conciliare, movere* nel *De oratore* e quella *docere, delectare, movere*, in altre opere come il *Brutus* o *Orator*. Sul significato di questo cambiamento nel vocabolario e sull’influenza della *Retorica* di Aristotele sulla concezione degli *officia oratoris* di Cicerone si veda: Montefusco, L. C., “Aristotle and Cicero on the *officia oratoris*”, in W. W. Fortenbaugh e D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*.

accustomed to obey others voluntarily and believe not only that they must work for the common good but even sacrifice life itself, unless men had been able by eloquence to persuade their fellows of the truth of what they had discovered by reason?”⁴⁴⁵

L'insufficienza della ragione nel mondo complesso delle vicende umana fu una idea certamente già presente in Aristotele, ma che prima Cicerone e poi Quintiliano approfondiranno considerevolmente, in direzione di una comprensione di quella che possiamo definire la dimensione 'mitica' della politica: cioè, del suo coinvolgimento con le parti più insondabili dell'animo umano e con la realizzazione di grandi imprese collettive. Una componente che risulterà centrale, come vedremo, per Giambattista Vico. Come scrive Javier Roiz:

“Cicerón sabía que para ‘cambiar a los hombres sus hábitos’ era necesario partir de una visión mítica que accediese al saber ‘mudo y sin voz’, para después con la inteligencia y la elocuencia hacer que el bien para la ciudad sea atractivo y verosímil. Esto no tiene nada que ver con simplemente convencer o persuadir. La verdad retórica no es la verdad eterna que por sí sola habla a la eternidad esperando que los hombres se den cuenta de quién es, sino que la verdad ha de llegar a las acciones humanas con la razón y la elocuencia.”⁴⁴⁶

Questa saggezza che sa parlare bene, che sa arrivare nel profondo degli animi, e muoverli al compimento di quelle grandi azioni, azioni quasi divine, di cui è capace l'essere umano, prime tra tutte il superamento dello stato di natura e la creazione di una civiltà⁴⁴⁷, sarà il nuovo ideale retorico che Cicerone e Quintiliano elaboreranno seguendo le orme di Isocrate. Un ideale che Cicerone rappresentò emblematicamente in un passaggio del suo *De inventione*, che diverrà un punto su cui gli autori dell'Umanesimo rinascimentale ritorneranno costantemente per celebrare la grandezza della retorica⁴⁴⁸:

⁴⁴⁵ Cicero, "De Inventione", I.3.

⁴⁴⁶ Roiz, J., *La recuperación del buen juicio*, Madrid, Foro Interno, 2003, p. 35.

⁴⁴⁷ Nel suo *De re publica* Cicerone scriverà che non esiste attività umana tanto vicina allo stato divino quanto quella di fondare e mantenere in pace e giustizia le città. Cicero, "De Re Publica (On the Republic)", I.14.

⁴⁴⁸ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 2.

“For there was a time when men wandered at random over the fields, after the fashion of beasts... At this time then a man, a great and a wise man... laying down a regular system, collected men, who were previously dispersed over the fields and hidden in habitations in the woods into one place, and united them, and leading them on to every useful and honourable pursuit, though, at first, from not being used to it they raised an outcry against it; he gradually, as they became more eager to listen to him on account of his wisdom and eloquence, made them gentle and civilized from having been savage and brutal. And it certainly seems to me that no wisdom which was silent and destitute of skill in speaking could have had such power as to turn men on a sudden from their previous customs, and to lead them to the adoption of a different system of life. And, moreover, after cities had been established how could men possibly have been induced to learn to cultivate integrity and to maintain justice, and to be accustomed willingly to obey others, and to think it right not only to encounter toil for the sake of the general advantage, but even to run the risk of losing their lives, if men had not been able to persuade them by eloquence of the truth of those principles which they had discovered by philosophy? Undoubtedly no one, if it had not been that he was influenced by dignified and sweet eloquence, would ever have chosen to condescend to appeal to law without violence.”⁴⁴⁹

Ed ecco dunque le ragioni dell'unione tra retorica e filosofia, o saggezza ed eloquenza, o *ratio* e *oratio* (nella formula ciceroniana)⁴⁵⁰, e dell'innalzamento della retorica a suprema arte del mondo civile, che da Cicerone e Quintiliano saranno tramandati agli umanisti rinascimentali. Alle domande che Platone poneva alla retorica: qual è l'identità della retorica? Quale il suo conoscimento? Come si coniuga l'obiettivo di persuadere, con quello di istruire? Cicerone e Quintiliano risposero dicendo che retorica e filosofia dovevano essere unite in una sintesi che le superasse entrambe.

⁴⁴⁹ Cicero, "De Inventione", I.2-3.

⁴⁵⁰ Ibid., I.2.

3.3 La ripresa dell'ideale dell'unione tra retorica e filosofia nell'Umanesimo italiano

L'ideale dell'unione tra la filosofia e la retorica, saggezza ed eloquenza, fu tra i vari insegnamenti che umanisti come Petrarca, Salutati, Valla, Bruni, e più tardi Vico recuperarono dalla tradizione retorica latina, uno dei più importanti⁴⁵¹. Naturalmente, questi autori lo ripresero ed interpretarono con una diversità di posizioni che non è possibile qui riprodurre nella sua specificità. Del resto, quello che c'interessa è piuttosto far emergere il senso generale della riscoperta di questo ideale e mostrare alcuni aspetti inediti che furono sviluppati dagli umanisti. Passeremo dunque in rassegna alcune delle posizioni espresse da vari umanisti, per far emergere questo senso. Ciò ci servirà per creare la cornice nella quale inserire quella che a nostro avviso rappresenta la reinterpretazione più originale e interessante di questo ideale: la nuova scienza civile concepita da Giambattista Vico, l'ultimo grande umanista.

Nonostante che tra quest'ultimo e i primi umanisti esista un lasso temporale di più di due secoli, difatti, le loro riscoperte di questo ideale della retorica classica condividono un comune presupposto: quello di essere motivate da una reazione a una eccessiva astrazione, razionalizzazione e formalizzazione della filosofia causa del suo isterilimento ed allontanamento dai problemi sociali e politici, che, seppur con modalità differenti, si registrò tanto nella scolastica medievale, quanto nella successiva rivoluzione cartesiana. Contro le astruse e vuote speculazioni della scolastica e contro il suo linguaggio povero e sgraziato, si scagliarono i primi umanisti, non per mettere in questione l'autorità della filosofia, della quale al contrario cercarono di rivitalizzarne l'impulso originario alla ricerca, quanto per arricchirla con quel coltivo dell'eloquenza dei classici, attraverso cui essa avrebbe potuto ritrovare e il suo posto nella società⁴⁵².

Francesco Petrarca è considerato il patriarca degli umanisti ed è anche colui che per primo riaprì esplicitamente la questione della relazione tra saggezza ed eloquenza. Se la filosofia veniva concepita dal grande poeta italiano come una indagine sulla propria condizione umana, una sorta di cura dell'anima, egli considerava che essa doveva essere affiancata dall'eloquenza, affinché l'interiorità individuale potesse manifestarsi e acquisire

⁴⁵¹ Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 29. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, p. vii. In particolare, nel testo di Seigel qui citato, si sostiene la tesi che questo ideale ciceroniano divenne l'elemento centrale della cultura umanista rinascimentale dei primi umanisti Petrarca, Salutati, Bruni e Valla.

⁴⁵² Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, pp. 42-43.

così il suo senso più pieno: solo nel confronto con gli altri l'animo umano può infatti mostrare il suo carattere e acquisire una disciplina, una misura. Il ritiro in solitudine come via per indagare su sé stessi (di cui Petrarca ci dà una rappresentazione memorabile nella sua nota lettera in cui narra la sua ascesa al monte Ventoso), non è un richiamo alla vita solitaria e contemplativa; tutt'altro, è un richiamo al conoscenza di sé, alla maturazione spirituale come condizione previa per entrare nella società. Così come, il fine di quello studio e della imitazione dei classici che questi promosse, non è un mero e un po' sterile arricchimento della propria persona, bensì un coltivare la propria umanità, la ricerca di una *charitas* effettiva e dunque l'iniziazione a una società migliore⁴⁵³.

Lo studio dei classici infatti (di cui Petrarca fu tra tutti gli umanisti il maggior promotore⁴⁵⁴) non era un mero frutto di un gusto nostalgico per l'arcaico, ma una componente fondamentale di quel programma educativo degli *studia humanitas* attraverso cui l'Umanesimo ha cercato di ravvivare un'autentica indagine della condizione umana⁴⁵⁵. Questo è ciò che più di tutti ci ha insegnato Eugenio Garin:

“Onde non può né deve distinguersi, nell'umanesimo, la scoperta del mondo antico e la scoperta dell'uomo, perché furon tutt'uno; perché scoprire l'antico come tale fu commisurare sé ad esso, e staccarsene, e porsi in rapporto con esso. Significò tempo e memoria, e senso della creazione umana e dell'opera terrena e della responsabilità... Poiché la verità aperta agli uomini è tutta in quest'opera, in questo poieîn infaticabile, in questo nostro mondo: ed affermarne il senso è conquistare il senso di noi, dei nostri limiti, come delle nostre possibilità.”⁴⁵⁶

La rivalutazione filosofica dell'Umanesimo nella lettura di Ernesto Grassi

Ecco dunque che l'educazione nei classici e negli studi umanistici assume un valore che va ben al di là che un coltivo accademico delle 'belle lettere', ma diviene nell'Umanesimo una

⁴⁵³ Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 26-30. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 42.

⁴⁵⁴ Bolgar, R. R., *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, p. 248.

⁴⁵⁵ Sebbene il termine 'umanista' fosse già in uso nel secolo XIX, Paul Kristeller è stato il primo a dargli un contenuto preciso e specifico collegandolo strettamente a un progetto educativo basato negli *studia humanitas*; ciò avvenne nel suo pionieristico articolo "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", pubblicato per la prima volta nel 1945 nella rivista *Byzantion*.

⁴⁵⁶ Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 22-24.

via prioritaria per riaprire la questione sulla condizione umana e in questo modo recuperare, reinterpretandolo, l'ideale dell'unione tra filosofia e retorica. Questa lettura dell'Umanesimo è quella che ci è stata presentata, in primo luogo, da Ernesto Grassi. Abbiamo già notato in precedenza come questo filosofo italiano abbia cercato di rivalutare, in polemica con gran parte della tradizione filosofica moderna soprattutto di matrice idealista, il senso filosofico di questo fenomeno culturale. Ora possiamo entrare un po' più nel dettaglio della sua posizione.

Per Grassi, come abbiamo visto, la grande novità dell'Umanesimo consiste nell'aver posto come problema prioritario quello della parola (*verba*) rispetto a quello dell'ente (*res*), capovolgendo il presupposto tanto della filosofia scolastica, come di quella successiva cartesiana. Questo significa che gli umanisti non si posero in primo luogo il problema della verità, di scoprire cioè l'essenza degli enti nel suo valore universale, bensì partirono dal problema della parola, e in specifico della parola 'retorica' o 'poetica', cioè di una parola non sottomessa a una concezione metafisica, o aprioristica, della realtà. L'ideale dell'unione della retorica e della filosofia, divenne quello dell'unione tra filosofia e filologia, dove quest'ultima era concepita nel suo senso più letterale, come 'amore per le lettere'. Questa lettura dell'Umanesimo viene proposta da Grassi in modo compiuto già in un suo primo saggio esplicitamente dedicato a questo fenomeno: un articolo dal titolo, "Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen" del 1940.

Per fare ciò ricorre, in primo luogo, al testo *De studiis et litteris* del famoso umanista Leonardo Bruni. In questo testo, secondo Grassi, si può carpire tutta la novità dell'Umanesimo se si presta la dovuta attenzione al fatto che la domanda fondamentale che muove il suo autore non è, come nella filosofia tradizionale la domanda per la verità, bensì quella sulla condizione umana, su ciò che definisce l'umano. E la cosa più rilevante è che, invece di partire da una concezione metafisica e prestabilita dell'umano, Bruni si pone il problema come un compito pedagogico: come il problema della formazione dell'essere umano, individuando la risposta nell'idea di *eruditio*, intesa come *peritia litterarum* e *scientia rerum*⁴⁵⁷. Parlando di perizia nella comprensione delle lettere, soprattutto dei classici, Bruni intendeva un conoscenza ricca e variato nei testi di letteratura, poesia, storia, filosofia, che insegnasse all'individuo la ricchezza di significati delle cose, quale si manifesta nelle 'lettere'. Si tratta di una educazione alla diversità del mondo; un'educazione che Bruni definisce anche

⁴⁵⁷ Grassi, "El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario", p. 27.

come *scientia rerum*, ovvero un conoscenza in discipline come la storia, la poesia, la filosofia e l'oratoria, che rappresentano quel tipo di conoscenza pratico, cioè necessario "*ad bene vivendum*"⁴⁵⁸.

Se ci limitassimo però a queste considerazioni generali, sarebbe difficile anche solo intravedere l'originalità del pensiero umanista. Esso potrebbe sembrare un richiamo a una erudizione in fondo un po' sterile e fine a se stessa, una riappropriazione di ideali antichi, di cui risulta difficile carpirne il significato di vera ed autentica indagine sulla condizione umana. E questo è, in effetti, il senso della famosa critica mossa tanto all'umanesimo come concetto generale, quanto all'umanesimo nella sua versione più nota rinascimentista (l'Umanesimo), da Heidegger nella sua *Lettera sull'umanesimo*. In questo testo (pubblicato dallo stesso Grassi nel 1947), il filosofo tedesco presentava in particolare una lettura differente dell'Umanesimo rinascimentista, da quella tradizionale resa nota (seppur con importanti differenze) da autori come Burckhardt, Cassirer, Gentile e Garin, come di un momento di riscoperta dei valori immanenti dell'essere umano. Heidegger, difatti, innanzitutto, ridimensionava l'originalità del fenomeno riducendolo a una *renascentia romanitatis*, cioè identificando l'Umanesimo esclusivamente come una riproposizione di quella *humanitas* romana, che fu la prima formulazione esplicita dell'umanesimo, una concezione tipicamente romana che però, a sua volta, derivava dal concetto greco di *paideia*⁴⁵⁹. Ma il vero problema dell'Umanesimo, non era per Heidegger tanto la questione della mancanza di originalità in sé, quanto piuttosto il fatto che l'Umanesimo non era stato in grado di aprire realmente la questione sull'umano, perché non era cosciente, così come non lo era stata la riflessione romana da cui derivava, del fatto di basarsi su una concezione metafisica dell'essere umano. Scrive Heidegger:

⁴⁵⁸ Ibid., p. 28.

⁴⁵⁹ A questo proposito nella *Lettera sull'umanesimo* (che qui citiamo nella traduzione inglese) Heidegger scrive: "Considered explicitly by name, *humanitas* is reflected on and striven for in the time of Roman republic. *Homo humanus* contrasts with *homo barbarus*. Here *homo humanus* is the Roman, who exalts Roman *virtus* and ennobles it with the 'incorporation' of *παιδεία* taken over from the Greeks. The 'Greeks' are the Greeks of the Hellenic world whose character was formed in schools of philosophy. It <*humanitas*> is concerned with *eruditio et institutio in bonas artes*. *Παιδεία* so understood is translated by 'humanitas'. The authentic *romanitas* of *homo romanus* persists in such *humanitas*. In Rome, we come upon the first humanism. There it remains in essence a distinctively Roman phenomenon which comes of the encounter of the Roman world with the education of the late Greek world. The so-called Italian Renaissance of the 14th and 15th centuries is a *renascentia romanitatis*. Since *romanitas* is what matters here <in the Renaissance>, it is all about *humanitas* and thus about Greek *παιδεία*. However, the Greek world is always seen in its later form and this is seen as Roman." Heidegger, M., "Letter on Humanism", in *Basic Writings*, D. F. Krell (ed. e trad.), New York, Harper and Row, 1977, pp. 224-225.

“But if one understands by humanism in general man's effort to become free for his humanness and to find in it his dignity, then the meaning of humanism is different depending upon one's conception of ‘freedom’ and of the ‘nature’ of man... Different as these kinds of humanism may be in their ends and basis, the manner and means of their actualization, and the form of their doctrine, they nevertheless all concur that the *humanitas* of *homo humanus* is determined from the viewpoint of an already well established explanation of nature, history, the world, <and> the basis of the world, that is, of be-ing on the whole. Every humanism is either grounded in metaphysics or makes itself the ground of some metaphysics. Every determination of the essence of man that already presupposes a reading of be-ing, without <raising> the question of the truth of *be[-ing]* - be it intentionally or unintentionally - is metaphysical. It therefore appears, and precisely with respect to the manner in which the essence of man is determined, that what is peculiarity to all metaphysics is that it is humanistic. Accordingly, every humanism is metaphysical. In the case of the determination of the humanness of man, humanism not only does not ask about the relation of *be[-ing]* to the essence of man. Humanism even precludes this question, which by virtue of its origin in metaphysics it neither knows about nor understands.”⁴⁶⁰

L’Umanesimo, dunque, in quanto antropologia filosofica, era una ennesima riproduzione della metafisica tradizionale, e dunque un tipo di pensiero incapace di porsi la questione dell’Essere, che per Heidegger, notoriamente, è la questione essenziale. Questa lettura heideggeriana, certamente profonda e acutamente critica, mette comunque in luce un certo pregiudizio tipicamente filosofico, che gli impedisce di capire con più perspicacia l’Umanesimo nei termini che gli sono propri. Si tratta di quel pregiudizio secondo cui alla filosofia spetta naturalmente, per così dire, una specie di ruolo di fondamento di tutta la cultura, per cui le sue concezioni teoriche sul ‘tutto’ informano e permeano tutto il resto delle discipline, delle forme culturali, trovandosi in esse incluse come una sorta di presupposti non discussi.

E proprio contro questa impostazione di Heidegger, Grassi si dirigerà esplicitamente sviluppando negli anni quella lettura dell’Umanesimo che aveva iniziato a delineare nel saggio del 1940 e che ora possiamo riprendere. In sostanza, ci spiega il filosofo italiano,

⁴⁶⁰ Ibid., p. 225.

l'importanza che nell'Umanesimo venne attribuita al mondo delle lettere, alla parola, significa un cambio radicale rispetto alla scolastica e, dopo di questa, al cartesianesimo perché la domanda primaria, fondamentale, divenne, invece che quella sulla verità, quella sul significato delle parole della tradizione. Questo gli ha permesso di evitare di cadere nella trappola della metafisica e di proporsi come autentica riflessione sulla condizione umana. Nell'Umanesimo la filologia, intesa appunto come amore per le parole, prese il posto della filosofia, nel senso che la comprensione dei testi divenne il modo di capire lo sviluppo dell'essenza umana, nel momento in cui questa viene considerata il fatto che definisce l'essere umano. E ciò fu possibile solo grazie a una comprensione retorica del discorso, che lo differenzia dalla filosofia tradizionale e l'accosta appunto alla tradizione retorica.

Grassi, per spiegare la sua posizione, delinea in vari suoi scritti quella che considera la differenza fondamentale tra un discorso logico-razionale e uno retorico-patetico (cioè non scevro dal *pathos*). In gran parte della filosofia occidentale, sostiene Grassi, si è stabilita una divisione dicotomica tra questi due tipi di discorsi (divisione a cui corrisponde quella tra *logos* e *pathos*), che deriva da una epistemologia, marcata da una certa interpretazione della metafisica aristotelica, secondo cui oggetto del conoscenza può essere solo quello che esiste in ogni momento ed in ogni luogo, cioè ciò che è eterno (*aidion*) e immobile (*akineton*). Il conoscenza deve essere dunque fondato su questa condizione ontologica: “cognition [*episteme*, *scientia*] can be achieved only when our statements ‘stand’ upon a firm foundation [*epistemi*].”⁴⁶¹ Dunque, il primo problema del filosofo, di colui che aspira al conoscenza, è quello della intelleggibilità e della definizione dell'essenza degli esseri (*ousia*, o *res*). La questione del linguaggio è secondaria rispetto alla definizione dell'essere. Esso, per poter aspirare allo status di ‘scientificità’, deve poter cogliere e rappresentare questa essenza dei fenomeni, attraverso concetti che ne riducano la pluralità in una unità e definizioni che rimandino questa molteplicità ai rispettivi generi universali ed esprimano le differenze tra i vari generi. In questo modo, il linguaggio razionale-scientifico pretende di astrarre dalla contingenza spazio-temporale dei fenomeni, sussumendoli nel loro ‘significato generale e necessario’ ed ‘esprimendoli nella loro essenza concettuale’. La verifica di ciò che viene comunicato con il linguaggio può manifestarsi solo nel caso di un essere la cui definizione è stata stabilita anteriormente: la ontologia diventa quindi un prerequisito per il linguaggio ed il

⁴⁶¹ Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, pp. 68-69. Cfr.: Grassi, E., *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, New York, P. Lang, 1990, p. 99.

linguaggio viene ad assumere un significato astrattamente razionale e a-storico⁴⁶². Questo per quanto riguarda il discorso nella sua dimensione basica, per così dire, cioè delle unità concettuali di cui si forma.

Per poter affermare di conoscere una cosa, continua Grassi, dobbiamo essere in grado di provarla, cioè mostrare che questa cosa è come è sulla base di una altra cosa, il cui stato avevamo provato di conoscere anteriormente. Dobbiamo cioè essere in grado di darle dei fondamenti (*archai*), che proprio per questo loro carattere fondante devono essere validi sempre e dovunque⁴⁶³. Combinando le due cose, otteniamo che è possibile affermare delle conclusioni come vere solo riferendole, attraverso un processo inferenziale, ad altre ragioni che sono state dimostrate anteriormente, fino ad arrivare a delle premesse generali per principio assunte come valide. Così facendo si producono giudizi che ammettono solo la categoria del vero e del falso; cioè, un tipo di conoscenza di tipo anonimo, nel senso che il processo che lo ha generato può essere ripercorso da chiunque, ed universale, nel senso che non dipende né dal tempo, né dallo spazio, giacché è valido sempre e dovunque. Si tratta, d'altro canto, di un sistema chiuso che non ammette altra forma di procedere e che lascia tutto quello che rimane fuori - l'ambito del verosimile o del convincente, per esempio - nel silenzio e nell'oscurità; un sistema che separa irrimediabilmente forma e contenuto, considerando rilevante solo quest'ultimo, che concepisce l'educazione solo come spiegazione razionale e che priva di valore all'attestazione, alla testimonianza diretta, in favore esclusivo della dimostrazione logica⁴⁶⁴.

Sulla base di questa concezione razionalista, che Grassi vede giacere intatta nei suoi presupposti non solo in gran parte della filosofia medievale scolastica (in autori come Scotus, o Abelardo), ma anche in quella moderna a partire da Descartes, Locke, Kant ed Hegel, si è negato al discorso retorico qualsiasi tipo di valore teorico, concedendogli al più, un mero valore accessorio: come strumento per facilitare la comunicazione di messaggi particolarmente complessi a un pubblico scarsamente formato; o come abbellimento stilistico. Il discorso retorico, infatti, si caratterizza per essere relativo contingente, perché dipende dal momento e dal luogo; emotivo, perché fa appello anche alle emozioni e non solo alla razionalità; storico, perché le sue affermazioni assumono un senso dentro di un contesto temporale; poetico, perché non presume di trasmettere il valore semantico nella sua

⁴⁶² Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, p. 69. Grassi, *Renaissance Humanism*, pp. 5-6, Grassi, *Vico and Humanism*, p. 100.

⁴⁶³ Grassi, *Vico and Humanism*, pp. 139-140.

⁴⁶⁴ Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, p. 27.

interezza, ma lascia sempre uno spazio di indefinizione, non potendo provare con assoluta certezza; e per questo un discorso che non viene considerato di tipo scientifico⁴⁶⁵.

Tuttavia, se ritorniamo alla struttura del discorso razionale, vedremo che quella catena inferenziale necessaria per dimostrare come vera una conclusione e che va a ritroso nel tempo, per non terminare in una *reductio ad infinitum* si vede obbligata a dipendere da dei principi generali, che per forza di cose devono giacere al di fuori di questo meccanismo deduttivo. A questi principi Aristotele si riferiva con il termine di *archai*: essi sono i fondamenti ultimi su cui si basa il discorso apodittico e, in quanto fondamento della dimostrazione, per forza di cose non possono essere dimostrati, ma solo postulati in modo assiomatico. Il carattere di questi *archai* è dunque extra-razionale⁴⁶⁶. Scrive Grassi:

“In other words it is evident that the rational process and consequently rational speech must move from the formulation of primary assertions. Here we are confronted with the fundamental question of the character necessary to the formulation of the basic premises. Evidently by using this kind of expression, which belong to the original, to the nondeducible, they cannot have an apodictic, demonstrative character and structure but are thoroughly *indicative*. It is only the indicative character of *archai* that makes demonstration possible at all... Furthermore if rationality is identified with the process of clarification, we are forced to admit that the primal clarity of the principles is not rational and recognize that the corresponding language in its indicative structure has an ‘evangelic’ character... Such speech is immediately a ‘showing’ – and for this reason ‘figurative’ or ‘imaginative’, and thus in the original sense ‘theoretical’... It is metaphorical, i.e., it shows something which has a sense, and this means that to the figure, to that which is shown, the speech transfers [*metapherein*] a signification... If the image, the metaphor, belongs to rhetorical speech (and for this reason it has a pathetic character), we also are obliged to recognize that every original, former, ‘archaic’ speech .. cannot have a rational but only a rhetorical character. Thus the term ‘rhetoric’ assumes a fundamentally new significance; ‘rhetoric’ is not, nor can it be the art, the

⁴⁶⁵ Ibid., pp. 18, 69-71. Grassi, *Vico and Humanism*, pp. 1-3, 100.

⁴⁶⁶ Si ricordi quello che si diceva a questo proposito nel secondo capitolo sul fatto che queste premesse che giacciono al di là della dimostrazione devono essere, secondo Aristotele, credute e conosciute in un grado maggiore delle conclusioni che da esse partono. Questo significa che questi *archai*, extra-razionali, hanno un valore conoscitivo maggiore delle conclusioni razionali.

technique of an exterior persuasion; it is rather the speech which is the basis of rational thought.”⁴⁶⁷

Dunque, questo significa che alla base di un discorso razionale, o meglio di un qualsiasi tipo di discorso, ne esiste uno di carattere poetico-retorico e patetico (cioè legato al *pathos*), in quanto non definisce, né concettualizza, ma indica ed evoca, attraverso una parola metaforica, ciò che i sensi sentono. Si tratta di una parola extra-razionale, arcaica, indimostrabile e indeducibile, perché dà origine al discorso razionale; una parola che Grassi definisce “profetica” (dal greco *prophainesthai*) nel senso originario del portare alla vista, far apparire, e rivelare in modo immediato, istantaneamente; e “semantica”, della quale cioè, non si può dire se è vera o falsa, ma solo riceverne il contenuto significativo; una parola dunque in cui esiste una coincidenza assoluta tra *res* e *verba*. Una parola che dà inizio alla significazione del mondo in cui l’essere umano vive, che risponde al richiamo abissale che gli viene da questo, e per questo una parola in un certo senso sacra, religiosa⁴⁶⁸.

Avendo individuato la parola metaforica alla radice del pensiero, giacché è possibile riferirsi ai suoi principi solo in termini metaforici, Grassi sostiene la tesi di una unità originaria tra retorica e filosofia, forma e contenuto, e su questa base rivendica la rivalutazione teorica di un movimento come quello umanistico, che per aver posto in primo piano non la questione della verità, dell’essenza delle cose, bensì quella della parola, rompe con quei presupposti razionalistici su cui ci siamo soffermati prima, mostrando la sua originalità speculativa rispetto alla filosofia metafisica tradizionale⁴⁶⁹. Nei suoi scritti, questi passerà in rassegna vari autori umanisti o del tardo medioevo per sostenere la sua lettura dell’Umanesimo: a partire da Brunetto Latini e Dante, quindi Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Angelo Poliziano, Cristoforo Landino, fino naturalmente a Giambattista Vico, per mostrare come in esso queste tematiche trovarono una loro espressione compiuta. E proprio

⁴⁶⁷ Grassi, *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, p. 20.

⁴⁶⁸ Ibid., pp. 20-21. Grassi, E., *La metafora inaudita*, Palermo, Aesthetica, 1990, pp 26-31.

⁴⁶⁹ “we cannot speak of rhetoric and philosophy, but every original philosophy is rhetoric and every true and not exterior rhetoric is philosophy.” Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, p. 34. Non saranno passate inavvertite le assonanze di queste considerazioni con le riflessioni sviluppate dall’ultimo Heidegger riguardo la primarietà del linguaggio poetico, in quanto unica via attraverso cui avviene quell’apertura nella foresta (*lichtung*) nella quale può mostrarsi l’Essere. Difatti, è proprio sviluppando questa somiglianza che Grassi affiancherà l’Umanesimo alla filosofia di Heidegger, controbattendo l’interpretazione riduttiva che questi ne aveva dato nella sua *Lettera sull’umanesimo*. Su questo si vedano: Grassi, E., *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*, Binghamton, NY, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1983. Grassi, *Vico and Humanism*, cap. 5.

su quest'ultimo autore, da lui considerato il culmine filosofico dell'Umanesimo, Grassi concentrò la sua attenzione⁴⁷⁰.

La tesi della primarietà della parola poetica (e dunque retorica) nella creazione del conoscenza e del mondo civile, da cui in un certo senso Grassi fa derivare tutte le altre questioni retoriche⁴⁷¹, nonostante affondi le sue radici in autori anteriori come Landino, Bruni, Salutati, Dante e Latini, fino addirittura a Cicerone, venne ripresa e sostenuta nel modo più compiuto ed articolato, per l'appunto, da Giambattista Vico⁴⁷². Prima di passare ad analizzare alcuni aspetti della sua opera connessi a questo tema, però, vogliamo soffermarci brevemente su due figure chiave in quel processo di deterioramento della retorica e della sua concezione della cultura che si registrò in tutta Europa a partire dal secolo XV, dopo che l'impulso dato alla sua rivitalizzazione dai primi autori umanisti cominciò ad esaurire la sua forza.

4. IL CREPUSCOLO DELLA RETORICA: PETER RAMUS E RENÉ DESCARTES

4.1 Le ragioni generali di un declino

Nella seconda metà del Rinascimento l'arte della retorica subì un progressivo e costante processo di decadenza, che la portò a perdere il suo status tra le altre discipline e soprattutto la sua funzione sociale; un processo che si accentuerà durante tutta la modernità e da cui non si è più ripresa. Con essa, andò quasi completamente smarrita quella concezione della cultura

⁴⁷⁰ Per una panoramica generale sulla lettura dell'Umanesimo e di Vico di Grassi, si vedano: Marassi, M., "Ernesto Grassi y su asidua lectura de Vico", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 13-14 (2001-2002), pp. 55-69. Pons, A., "Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 13-14 (2001-2002), pp. 47-53.

⁴⁷¹ Scrive Grassi: "We can, therefore, speak of poetry as the foundation of language. With this thesis, the specific philosophical problematic of Humanism begins." Grassi, *Renaissance Humanism*, p. 47.

⁴⁷² Qui non possiamo soffermarci su tutti gli autori studiati da Grassi. Per questo, rimandiamo alla lettura in particolare dei seguenti passaggi: Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, pp. 72-101. Grassi, *Renaissance Humanism*, cap. 1, 2 e 3.

che a partire da Isocrate, passando per Cicerone e Quintiliano, si era prolungata fino all'Umanesimo, e di cui abbiamo delineato alcune caratteristiche peculiari.

In termini assolutamente generali, possiamo segnalare, ricorrendo allo studioso Terry Eagleton, questi fattori per spiegare tale crisi: la riduzione della sfera pubblica con la crescente burocratizzazione della società civile; il predominio nelle attività di governo della scrittura rispetto al discorso; il rifiuto puritano, razionalista ed empiricista dell'ornamento retorico, del linguaggio figurato a favore dell'espressione chiara e rigorosa; il sospetto borghese e democratico verso la retorica come manipolazione 'aristocratica' e autoritaria delle parole e il consolidamento di una scienza della politica come disciplina sempre più allontanata dalla sua pratica⁴⁷³. In termini più specifici, possiamo affermare che, dopo il Rinascimento sperimentato con il primo Umanesimo, la retorica iniziò un processo di allontanamento dall'azione politica diretta e dalla performance orale, per cui da un lato, questa diveniva sempre più 'retorica letteraria' (quel processo di 'letteraturizzazione' di cui abbiamo parlato nel cap. 1⁴⁷⁴), e dall'altro, veniva studiata in un modo sempre più astratto, dal punto di vista della logica, come disciplina dell'argomentazione probabile in stretto rapporto con la dialettica.

In particolare, questa sua prossimità con la dialettica significò una ennesima riapertura del dibattito classico sul rapporto tra filosofia e retorica, giacché ancora una volta diveniva oggetto principale di discussione in quale grado il discorso potesse raggiungere la verità. Questa volta però, al posto della filosofia tradizionale, vi si trovava la nuova scienza moderna e la sua logica di dimostrazione, che Descartes pretese espandere a tutto il campo dello scibile, comprese le scienze umane, mettendola in rotta di collisione con la retorica e rendendo la questione del tipo di 'verità' proprio delle scienze umaniste ancora più urgente e critica⁴⁷⁵. E da questo confronto, la retorica uscì definitivamente sconfitta.

4.2 Il razionalismo di Ramus e Descartes

Prima di Descartes, però, un'altra figura fu fondamentale per gli sviluppi negativi della

⁴⁷³ Eagleton, "A Short History of Rhetoric", p. 90.

⁴⁷⁴ Si veda supra nota 124.

⁴⁷⁵ Gadamer, H.-G., "Retórica y hermenéutica (1976)", *Verdad y Método II*, M. Olasagasti (trad.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 270-271. Gadamer, *Truth and Method*, pp. 16-17.

retorica: Petrus Ramus (1515-1572). Ramus, che fu professore di eloquenza e filosofia e poi rettore del *Collège de Presles* dell'Università di Parigi, si fece promotore di importanti riforme educative, che includevano una fondamentale riformulazione della retorica, la cui influenza, soprattutto nel nord Europa fu enorme. Il suo scopo era riformare l'intero curriculum di studi di matrice aristotelica ereditato dalla scolastica, per semplificarlo e renderlo più razionale, creando delle chiare e solide barriere tra le discipline e sottoponendole al rigido controllo della dialettica. Ramus, radicalizzò quel percorso iniziato dall'umanista Rudolf Agricola, che mirava a creare un'unica arte del discorso universale valida per ogni tipo di discorso e incentrata sulla dialettica⁴⁷⁶. Egli, infatti, ne completò quell'opera di svuotamento della retorica, che nel tentativo di unire retorica e dialettica in una sola arte del discorso, aveva sottratto alla prima una componente fondamentale - la *inventio* - a favore della seconda⁴⁷⁷. In questo modo la retorica rimaneva sprovvista di due delle sue componenti più importanti, rimanendo mera *elocutio*, cioè mera arte ornamentale.

Qui non potremo addentrarci nei dettagli della rivoluzione ramista. Quel che è evidente, però, è che essa contribuì in modo sostanziale a riaprire quella breccia tra filosofia e la retorica, *ratio* e *oratio*, fenomeno ricorrente nella storia della retorica i cui effetti negativi erano stati denunciati prima da Cicerone e Quintiliano, e dopo dai primi umanisti; breccia, che sarà destinata a non richiudersi più nel futuro, nonostante gli enormi sforzi di Giambattista Vico. In sostanza avvenne ciò che i retori più attenti avevano sempre cercato di scongiurare: “the old divorce, always feared by most tenacious supporters of rhetoric, of things from words, of *docere* from *movere*, of the senses from the intellect, of knowledge from the will.”⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Walter Ong, in un suo ormai classico studio su Peter Ramus e sulla sua eredità intellettuale sostiene che questi rappresenta una pietra miliare nella trasformazione culturale della cultura occidentale verso il dominio della tecnica e del razionalismo. Ong, W. J., *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958. Si consulti anche l'ottimo lavoro di Laura Adrián (già citato anteriormente), in cui si analizza nel dettaglio l'influenza negativa dell'opera di Ramus sulla tradizione civica della retorica. Adrián, L., "Petrus Ramus y el ocaso de la retórica cívica". Infine, sul ramismo, si vedano anche: Barilli, *Rhetoric*, pp. 62-65. Vasoli, C., "L'humanisme rhétorique en Italie", in M. Fumaroli (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*, Parigi, Presses universitaires de France, 1999, pp. 107-120. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, pp. 249-252.

⁴⁷⁷ L'umanista Rudolf Agricola nella sua opera il *De inventione dialectica libri tres*, che fu molto influente nel nord Europa, aveva proposto di unire la retorica e la dialettica in una sola arte del discorso valida per ogni occasione. Per fare ciò, aveva traslato la *inventio* dalla retorica alla dialettica ampliando di molto i confini di questa, riducendo però al tempo stesso il potenziale della retorica. Adrián, "Petrus Ramus y el ocaso de la retórica cívica", pp. 22-23. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 270-271.

⁴⁷⁸ Barilli, *Rhetoric*, p. 70. Sul declino della retorica agli inizi dell'era moderna, si vedano le pag. 65-69 e il capitolo 5 del libro qui citato di Barilli ed anche: Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, cap. 9. Inoltre, su questo tema

Le dinamiche negative per la retorica innescate dall'opera riformatrice di Ramus trovarono negli anni successivi un terreno fertilissimo in quella diffusione del razionalismo e dello scientismo a cui ci siamo riferiti prima, a cui l'opera filosofica di René Descartes, così come la sua popolarizzazione da parte della scuola di Port-Royal, contribuì in modo essenziale⁴⁷⁹. Nel periodo in cui nacque Vico (nel 1668) la diffusione della filosofia cartesiana in tutta Europa era infatti una cosa incontrovertibile⁴⁸⁰. Una filosofia che, secondo lo schema delineato da Grassi, concepiva il problema filosofico prioritariamente come una questione epistemologica e quindi di metodo: cioè di trovare un fondamento stabile ed assoluto – il famosissimo *cogito, ergo sum* (o nella versione originaria “Je pense, donc je suis”) – che diveniva il principio primo da cui far derivare deduttivamente ogni affermazione con pretesa di scientificità; questo metodo, forgiato sul modello della matematica, diveniva il metodo su cui stabilire tutto il conoscenza, in qualsiasi campo⁴⁸¹: tutto il sapere, per essere tale, doveva essere fondato sulla verità, cioè sulla certezza assoluta dell'evidenza, che solo l'applicazione del metodo razionale può conseguire⁴⁸².

Le implicazioni dell'approccio cartesiano, come è ben risaputo, furono per la cultura occidentale vastissime. Dal punto di vista che ci interessa qui, possiamo mettere in evidenza come un'impostazione di questo genere finisse non solo genericamente con il minare il

costituisce un punto di riferimento tutta la prima parte del testo di Garsten a cui abbiamo fatto più volte riferimento, nel quale vengono studiate nel dettaglio le posizioni critiche sulla retorica di tre autori paradigmatici della modernità, Hobbes, Rousseau e Kant: Garsten, *Saving Persuasion*, cap. 1, 2 e 3.

⁴⁷⁹ Antoine Arnauld fu uno dei fondatori della scuola di Port-Royal. Attraverso le sue due opere *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal* (scritta con Claude Lancelot e pubblicata nel 1660) e *La logique ou l'art de penser* (scritta con Pierre Nicole e pubblicata nel 1662) popolarizzò le dottrine di Descartes e contribuì notevolmente ad estendere il suo metodo alla retorica e a tutte le scienze. L'influenza di questi due testi nel modificare il metodo di studio delle scuole superiori fu notevole. Nell'introduzione alla seconda edizione di un'altra sua famosa opera, la *Art de penser* (del 1664), Arnauld difese la tesi secondo la quale il suo metodo logico (ispirato a quello cartesiano) doveva essere preso come unico metodo per lo studio delle attività della mente e di tutte le scienze. Contro questa tesi, ed in particolare contro il rifiuto dell'arte topica a favore di quella critica che essa promuoveva, Vico si lancerà apertamente nel suo *De nostri temporis studiorum ratione*. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 83.

⁴⁸⁰ López, G. M.-A., "La crítica de Vico a Descartes", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 2 (1992), pp. 52-63.

⁴⁸¹ Nel suo *Discours de la méthode* (del 1637), dove per la prima volta formulerà questo principio, Descartes diceva: “Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avoient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre.” Descartes, R., "Discours de la méthode", in *Œuvres et Lettres*, A. Bridoux (ed.), Parigi, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 138.

⁴⁸² Descartes prende quello dell'evidenza come primo principio del suo metodo descritto nel *Discours de la méthode*, secondo il quale solo “ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute”, potrà essere accettato come conoscenza. Ibid., p. 137. Lo stesso principio lo enuncerà anche nella III delle *Meditations*.

principio di autorità della tradizione, ma, in particolare, con il marginalizzare tutte quelle discipline come la giurisprudenza, la storia, la retorica, o la letteratura, il cui oggetto di studio non può essere ricondotto a questo processo giacché risiede nell'ambito del verosimile⁴⁸³; e nello stesso modo, con il negare ogni valore a tutta la sfera delle passioni: perché se, con quel tipico pregiudizio filosofico che abbiamo già visto con Socrate, la verità è associata indissolubilmente con la vista e con la certezza assoluta, con la chiarezza dell'evidenza, l'ambito delle passioni con i suoi chiaroscuri, la sua insondabilità e contingenza, o, infine, il suo aspetto uditivo e non analitico, non potrà che essere escluso. Ed ancora, come essa implicasse la pretesa di creare un conoscenza a-storico, perché valido sempre e comunque; anonimo, perché frutto di processi mentali interni all'individuo, un qualsiasi individuo; un conoscenza dunque anche a-sociale; o come essa implicasse l'idea di un individuo autosufficiente, pienamente in grado di controllare il proprio pensiero; o la concezione del linguaggio come un strumento neutro, con cui comunicare idee pure⁴⁸⁴.

La filosofia cartesiana è, insomma, un caso emblematico di quella esaltazione del 'discorso razionale' a detrimento del 'discorso patetico' (cioè retorico) di cui parla Grassi, e di tutte le sue conseguenze che essa comporta; un momento cruciale nella creazione di quel tipico dualismo moderno: "between external and internal, thinking and speaking, thought and expression, body and soul, philosophy and rhetoric", contro cui la tradizione retorica che qui stiamo analizzando si è battuta⁴⁸⁵. Contro questa visione razionalizzatrice del sapere e contro le sue conseguenze etiche e politiche, Vico opporrà una visione della scienza originale e al tempo stesso con profonde radici nella tradizione retorico-umanista, per cui a buon diritto è stato definito da uno dei suoi più attenti studiosi, José Sevilla: "una de las más deslumbrantes presencias originales en el devenir filosófico y en la cultura del siglo XVIII."⁴⁸⁶

⁴⁸³ Si ricordi come nel *Discours de la méthode* Descartes racconti la sua decisione di abbandonare tutte quelle discipline umaniste su cui era stato educato perché basate su fondamenta del tutto instabili. A questo episodio Vico farà esplicitamente, e polemicamente, riferimento nella sua *Autobiografia* raccontando, invece, di aver preso tutt'altra direzione. Vico, "Autobiografia", p. 5.

⁴⁸⁴ Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, pp. 62-67.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 67.

⁴⁸⁶ Sevilla, J. M., *Giambattista Vico. Metafisica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988, p. 24.

5. L'ULTIMA TESTIMONIANZA DELLA RETORICA: LA 'NUOVA SCIENZA CIVILE' DI GIAMBATTISTA VICO

5.1 Introduzione: l'opera di Vico nel suo contesto

L'opera di Giambattista Vico, nel suo complesso, rappresenta un caso eccezionale per analizzare gli sviluppi della questione della relazione tra filosofia e retorica (cioè del senso delle scienze umane) dal punto di vista di quella tradizione retorica ed umanista, di cui qui ci stiamo occupando. La riflessione dell'autore napoletano (vissuto dal 1668 al 1744), difatti, avvenne in un contesto storico molto particolare: la nascita dell'era moderna; cioè di quell'epoca inaugurata dalla idea espressa nel *Saggiatore* da Galileo Galilei secondo cui la natura è scritta in un linguaggio matematico e che, attraverso il concorso fondamentale dell'opera di Descartes, aprì la strada alla rivoluzione scientifica e razionalista e a quella pretesa, culminata in Newton, di ridurre tutti i dati e i movimenti sensoriali terrestri a simboli matematici⁴⁸⁷; una pretesa che esclude qualsiasi altro tipo di spiegazione dell'universo, fosse essa di indole filosofica, retorica, o religiosa⁴⁸⁸.

La posizione di Vico rispetto agli sviluppi culturali che aprirono il cammino alla rivoluzione moderna è questione complessa e ricca di sfumature, su cui non entreremo nel dettaglio⁴⁸⁹. Ci concentreremo, invece, sulla sua opposizione ai presupposti razionalistici e

⁴⁸⁷ Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, p. 265. Secondo Stephen Toulmin: "The intellectual revolution was launched by Galileo Galilei, and by René Descartes. It had two aspects: It was a *scientific* revolution, because it led to striking innovation in physics and astronomy, and it was the birth of a new method in *philosophy*, since it established a research tradition in theory of knowledge and philosophy of mind that has lasted right up to our own times." Toulmin, *Cosmopolis*, p. 14.

⁴⁸⁸ Gómez, F. N., "Discurso lógico y discurso retórico. Historia de un problema, ¿o problema de una historia?", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 15-16 (1992-1993), pp. 121-150, qui p. 121.

⁴⁸⁹ Su questo tema si sono scritte molte pagine, perché nel pensiero di Vico (ed in generale degli ambienti culturali di quella Napoli in cui passò praticamente tutta la sua vita) convivono elementi 'moderni' e 'antichi' in una sintesi, seppur dall'aspetto forse un po' confuso, certamente personalissima ed affascinante. In termini generali, possiamo dire che è sicuramente equivocata quella posizione che lo vorrebbe come un tipico pensatore anti-moderno e reazionario, o come un nostalgico e un isolato. Vico, infatti, fu un pensatore direttamente e coscientemente coinvolto nel dibattito culturale della sua epoca. Come scrive, Giuseppe Mazzotta: "There is no doubt that modernity is the true destination and the real, abiding concern of Vico's thought." Mazzotta, G., *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999, p. 4. A testimonianza di ciò, bisogna ricordare, non solo che egli si mostrò sempre attentissimo a quei pensatori così emblematicamente moderni come Galileo, Hobbes, Bacon, Descartes, o Spinoza, ma anche il suo grande entusiasmo per le scoperte che la nuova scienza naturale stava

scientifici di quella che egli sviluppò nella sua polemica contro il cartesianesimo e che portò alla riscoperta e alla reinvenzione di una concezione delle scienze umane di cui la *Scienza nuova* sarà il coronamento. In una formula, potremmo dire che, riprendendo il filo che si stava spezzando della tradizione umanisto-retorica, Vico cercò di proporre alla nuova epoca moderna che stava vedendo formarsi un nuovo inizio, anticipando alcuni sviluppi negativi che questa prenderà e che hanno segnato la cosiddetta ‘crisi della razionalità’⁴⁹⁰. In questa sua impresa, una componente fondamentale fu il tentativo di rivitalizzare la parte più autentica della tradizione retorica ed umanista, che ai suoi tempi stava vivendo un periodo di profonda

ottenendo, così come il suo gusto per la novità, per la idea di ricominciare, che contribuì in misura così determinante a compiere quella rivoluzione che ha rappresentato la modernità. Il fatto è che Vico, un pensatore così permeato di quel senso della misura e quel rispetto per gli insegnamenti della tradizione tipici degli autori umanisti, non concepì il ‘nuovo’ come un valore in sé, a prescindere. Come sintetizza uno studioso di Vico: “The new for Vico is that which in some way benefits society and aids man in his effort to amend his corrupted nature. The new is that which encourages man on his road to wisdom and renders him more humane. If one interprets the moderns as the contemporary and dominant philosophical method, as – in a word – ‘French ideology’ (exemplified by Descartes and the Cartesians), the modern is not ‘new’. On the contrary. The modern represents the danger of regression because it is the denial and not the memory of the treasures of human culture and the glorious past of wisdom. In this sense, although Vico shares with the founders of modern thought what Jaspers, referring to Descartes, calls the ‘pathos of novelty’, that is, the will to create new, new arts, new sciences, he refuses the idea which is common to them: that the new can be built only upon the ruin of the old. Nothing is more repugnant to Vico than the theme of the *tabula rasa*. The authentically new for Vico presupposes, not a break with tradition, but an allegiance to it.” Miner, R. C., *Vico: Genealogist of Modernity*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002, p. 20. Si rifletta, per esempio, sull’ambiguità dello stesso titolo della opera maestra di Vico, la *Scienza nuova*, che se in parte è certamente polemico rispetto alle pretese della nuova scienza, in parte, però, mostra una certa fascinazione per questa (difatti, come ci ricorda Robert Miner, in contrasto con l’opinione espressa su questo da Isaiah Berlin, Vico teneva in alta stima le scoperte di Galileo Galilei). Miner, *Vico: Genealogist of Modernity*, p. 3. In sintesi, possiamo dire che Vico può essere considerato come un pensatore che, pienamente inserito nel dibattito culturale che stava forgiando una nuova epoca, si fece portatore di una visione alternativa alla nuova mentalità scientifico-tecnologica-razionalista dell’epoca, che pur proiettata verso il futuro, non pretende di far a meno del sostegno della saggezza del passato. Nelle parole di Mazzotta: “Like Janus, who looks forever forward and backward, Vico is the thinker-poet who ushers in the vision of the past as the gateway to the future, and who is at the boundaries of a new time which is the future of the past.” Mazzotta, *The New Map of the World*, p. xiii. Comunque su questo argomento, oltre ai lavori citati di Miner e Mazzotta, si possono consultare anche: Berlin, I., *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, H. Hardy (ed.) Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000. Costa, G., *Vico e l’Europa. Contro la “boria delle nazioni”*, Milano, Guerini e Associati, 1996, cap. 7. Lilla, M., G. B. *Vico: The Making of an Anti-Modern*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993. Pons, A., “Vico between the Ancients and the Moderns”, *New Vico Studies*, vol. 11 (1993), pp. 13-23. Sevilla, J. M., “En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática”, *Cuadernos sobre Vico*, vol. 4 (1994), pp. 53-72. Riguardo all’atteggiamento di Vico rispetto alle nuove scoperte della scienza, si ricordi l’enfasi con cui egli invitava i suoi studenti a intraprendere lo studio delle nuove scienze naturali e tesseva le lodi delle nuove scoperte nel *De mente heroica* e gli elogi che riserva ai nuovi metodi nella matematica e nella fisica nel *De nostri temporis studiorum ratione*. Vico, G., “Della mente eroica”, in *Opere*, p. 924. Vico, “Il metodo degli studi del tempo nostro”, pp. 174-176.

⁴⁹⁰ Sevilla, “En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática”, passim. Mazzotta, *The New Map of the World*, p. 5. Questa lettura è in sintonia con quella presentata vari decenni fa in quel pionieristico saggio di Grassi a cui ci siamo già riferiti, che proponeva nell’Umanesimo e nel suo successore Vico, il vero inizio di un’epoca moderna diversamente concepita. Grassi, “El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario”.

crisi, in modo tale da far rivivere il suo valore civico⁴⁹¹.

5.2 La *Scienza nuova* e la teoria delle origini poetiche della civilizzazione

Uno delle caratteristiche più salienti dell'opera del pensatore napoletano è quella di essere mossa da un interesse fortissimo per le origini, gli inizi, siano essi del pensiero, della storia umana, o della formazione dell'individuo. Vico, difatti, è stato definito con molta pertinenza un "filósofo del alba"⁴⁹², un pensatore più interessato al "nacer del primo hilo de luz: el naciente pensamiento humano" che al "día realizado, el día pleno, todo lo que está desplegado"⁴⁹³. E se è pur condivisibile l'opinione di chi ha considerato questo interesse, in sintonia con quella preoccupazione comune per i fondamenti del pensiero che è stata una caratteristica comune della cultura moderna soprattutto nei suoi inizi, non va assolutamente dimenticato che Vico lo coltivò con una sensibilità antropologica tipica di quella tradizione retorica-umanista, che gli sviluppi razionalisti di quella stavano mettendo in crisi, e che egli reinterpretò brillantemente grazie al suo genio personale⁴⁹⁴.

Uno dei risultati più notevoli di questo interesse vichiano per le origini è certamente quella sua famosa idea, formulata nella *Scienza nuova*, secondo la quale negli albori della umanità i primi popoli parlavano un linguaggio che Vico definisce di tipo poetico ed erano in

⁴⁹¹ Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 71. Nelle parole di Gadamer: "Vico lived in an unbroken tradition of rhetorical and humanist culture, and had only to reassert anew its ageless claim." Gadamer, *Truth and Method*, p. 21.

⁴⁹² L'espressione è tratta dal titolo di un articolo di Andrea Battistini, uno dei maggiori studiosi di Vico, che a sua volta la trae da una conferenza presentata anni fa da Giuseppe Capograssi. Battistini, A., "Vico, filósofo del alba. La teoría antropológica de los orígenes", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 9/10 (1998), pp. 283-292, qui p. 284.

⁴⁹³ Capograssi citato in: Ibidem. "Le tenebre... sono la materia di questa Scienza, incerta, informe, oscura...", scrisse Vico riguardo l'oggetto di studio della sua *Scienza nuova*. Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 41.

⁴⁹⁴ In questo senso, si è espresso, per esempio Eugenio Garin: Garin, "Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento", p. 88 e passim. Edward Said ha preso come prova della modernità di Vico questo suo interesse per le origini. Said, E., *Beginnings: Intention and Method*, New York, Basic Books, 1975, pp. 345-350. Michael Mooney, a questo proposito ha scritto: "Not since that of Aristotle had an age been more preoccupied with 'principles' or more confident of its ability to find them. Descartes capped his career in 1644 with the *Principia philosophiae*, claiming to have dealt with every phenomenon in nature, and Newton, some forty years later, made a similar (and more plausible) claim in his *Principia mathematica* (1687). Nor was the discovery of new principle limited to the world of nature. We are told in the *De cive* (1642) by Hobbes that he has finally uncovered that 'idoneous principle of tractation' which had eluded all previous political theorists; and in the *Ethica* (1677) of Spinoza the tenets of the Moral Order are found to be coterminous with the principles of Descartes's Nature." Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 21. Su questa caratteristica della modernità si veda anche: Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, F. G. Lawrence (trad.), Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987, pp. 5-9.

possesto di una sapienza “poetica”⁴⁹⁵. Se come appunta Grassi, la poesia come fondazione del linguaggio è la tesi fondante dell’Umanesimo come movimento filosofico e culturale, allora possiamo dire, sempre in sintonia con Grassi, che in Vico questa tesi raggiunse l’espressione più compiuta e carica di conseguenze⁴⁹⁶.

Secondo la ricostruzione vichiana, la storia dell’umanità si divide in tre epoche: quella degli dei, quella dei giganti e quella degli uomini. Ad ognuna corrisponde una forma di pensare particolare, a cui a sua volta corrisponde un tipo di linguaggio e una struttura sociale (istituzioni, morale, ecc.)⁴⁹⁷. I primissimi popoli della terra (nella prima delle tre età individuate da Vico, quella degli dei), del tutto sprovvisti di un linguaggio articolato, parlavano una “lingua muta” in cui per comunicare usavano segni naturali, gesti, o rappresentazioni pittoriche (come i geroglifici)⁴⁹⁸. Essi vennero quindi sostituiti dall’età eroica, in cui si costituì una forma di pensare di tipo “poetico”, cioè con un linguaggio e una sapienza poetiche⁴⁹⁹.

A causa della incapacità di astrazione dovuta a una debolezza della ragione, che ancora non era stata sviluppata, questi popoli, dotati invece di “robusti sensi e vigorosissime fantasie” attribuivano significato ai vari fenomeni che i sensi sperimentavano, come la vista del cielo, il contatto con l’acqua, con il fuoco, ecc., mediante un processo metaforico di figurazione fantasiosa, per il quale questi venivano immaginati come dotati di sostanze vive ed associati alle sensazioni che questi generavano. Così, per esempio, alla vista del cielo,

⁴⁹⁵ Tesi espressa in vari punti della sua *Scienza nuova*, e già introdotta tra gli ‘assiomi’ posti a fondamento dell’opera: “Principio di tal’origini e di lingue e di lettere si truova essere stato ch’i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furo poeti, i quali parlarono per caratteri poetici; la qual scoperta, ch’è la chiave maestra di questa Scienza, ci ha costato la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria.” Vico, “Principi di Scienza Nuova”, par. 34, cfr. 375. Riguardo alla rilevanza di questa tesi, possiamo ricordare per esempio come uno dei maggiori studiosi di Vico, Donald P. Verene, abbia sostenuto che essa contiene una teoria del conoscenza del tutto originale nella filosofia occidentale, solo per la quale a Vico spetta un posto di primo piano nella storia della filosofia. Verene, D. P., *Vico’s Science of Imagination*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, pp. 33-35, 67-69.

⁴⁹⁶ Si veda supra nota 470.

⁴⁹⁷ Si ricordi il passaggio che abbiamo descritto nel capitolo 1, dalla ‘mentalità omerica’, cioè poetica, basata sulla oralità, a quella ‘filosofica’ ed astratta, basata sulla scrittura nella Grecia antica.

⁴⁹⁸ Vico, “Principi di Scienza Nuova”, par. 32, 225.

⁴⁹⁹ Ibid., par. 31-32, 151, 173, 401, 434. Le ricostruzioni più interessanti della logica poetica di Vico sono quelle proposte da Grassi, Verene e Berlin, ognuna delle quali mette in luce una caratteristica differente. In Grassi, come abbiamo visto, il fatto che questa teoria costituisca una profonda critica alla supremazia del pensiero razionalista, che dimostra il carattere ‘metaforico’ e poetico dei fondamenti del pensiero; in Verene, l’importanza dal punto di vista epistemologico dei meccanismi di associazione metaforici e immaginativi; in Berlin, infine, la relazione tra questa teoria e la sua nota idea del pluralismo politico. Si vedano per esempio: Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, pp. 62-76. Grassi, *Vico and Humanism*, pp. 31-38. Verene, *Vico’s Science of Imagination*, cap. 3. Si veda anche la molto esaustiva ricostruzione fatta dal professor Sevilla in questo articolo: Sevilla, J. M., “Universales poéticos, fantasía y racionalidad”, *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 67-113.

immaginò che questo fosse la manifestazione di un organismo vivo, di cui i tuoni e i lampi rappresentavano i gesti, e gli si attribuì il nome di Giove, associandolo all'idea di terrore e rispetto divino⁵⁰⁰. Nello stesso modo avvenne con altri fenomeni e con quei fenomeni mentali, come il coraggio, o la saggezza, che vennero rappresentati attraverso figure esemplari, figure cioè che, pur nella loro particolarità e concretezza, racchiudevano un valore universale grazie in quanto la fantasia e l'ingegno scopriva in essi la rappresentazione emblematica di un fenomeno generale (per esempio, Ercole per la laboriosità, Achille per il coraggio, Ulisse per la prudenza).

Queste figure esemplari che Vico chiama indifferentemente i *caratteri poetici*, o *universali* o *generi fantastici*, venivano dunque create con meccanismi di tipo tropologico, cioè mediante quelle associazioni immediate create dai *tropoi* come le metafore (la “più luminosa, più necessaria e più spessa, ch'allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dá senso e passione”⁵⁰¹); e venivano a costituire i principi fondanti non solo della sapienza poetica e primitiva ma anche di quella più astratta e razionale che verrà elaborata nella età successiva, quella degli uomini⁵⁰². Si tratta difatti di una sapienza Vico definisce “rozza”, perché appunto incapace delle elaborazioni astratte della “ragione spiegata”⁵⁰³, ma comunque fondamentale, nel senso letterario di essere fondante, costitutiva: il termine ‘poesia’, difatti, è in Vico inteso nel senso originario del termine greco *poiesis*, cioè attività creatrice, e in Vico, attività attraverso cui gli esseri umani si creano la loro realtà: “i primi uomini... per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza di una corpulentissima fantasia, e, perch'era corpulentissima, il facevano con una maravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano, onde furon detti <<poeti>>, che lo stesso in greco suona che <<criatori>>”⁵⁰⁴.

In tali tropi originari vi era la prima, immediata (da *immediatus*, o *in-mediatus* cioè *non mediatus*), spiegazione del mondo: “ogni metafora sì fatta vien ad essere una picciola favoletta”⁵⁰⁵. Da lì che questa forma di concepire avesse i suoi propri criteri di verità; criteri che sono differenti da quelli della logica razionale. Il significato universale degli universali

⁵⁰⁰ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 377-379.

⁵⁰¹ Ibid., par. 404.

⁵⁰² Riguardo la sapienza poetica, si vedano soprattutto i seguenti paragrafi della *Scienza nuova*: Ibid., par. 34, 186, 207, 209, 375-384, 400-410.

⁵⁰³ Ibid., par. 361, 367.

⁵⁰⁴ Ibid., par. 376.

⁵⁰⁵ Ibid., par. 404.

fantastici che si stabiliva mediante il processo metaforico era infatti così forte, originario (l'unità perfetta di *res* e *verba*), che l'associazione di un particolare al 'genere' rappresentato da un universale fantastico (Ulisse e la prudenza, per esempio) avveniva non in modo analogico (un individuo è prudente come Ulisse) ma identitario (un individuo è Ulisse)⁵⁰⁶. Così, come sintetizza Donald Verene "events themselves are given through fables"⁵⁰⁷. Cioè il modo stesso di pensare dei popoli primitivi era un modo poetico, diverso da quello nostro. Un modo in cui il legame con il mondo dell'esperienza diretta, sensibile, è molto più immediato.

Perché alla base della creazione di questa poesia 'originaria' esistono ragioni molto più concrete ed urgenti di quelle che secoli dopo (a partire soprattutto dal Romanticismo) si attribuiranno alla poesia e all'arte generale. La poesia originaria è infatti, come ci spiega bene Grassi, una umanizzazione della natura, cioè una significazione della natura secondo le urgenti necessità umane (tanto materiali quanto spirituali), attraverso un processo guidato da quella facoltà "di unificare cose separate, di porre in correlazione cose procedenti in direzioni diverse" che è l'ingegno, mediante cui si scovano relazioni significative, tra le necessità umane e quelle che i sensi percepiscono e la memoria conserva⁵⁰⁸: "e in que' primi tempi si avevano a ritrovare tutte le cose necessarie alla vita umana, e l'ritrovare è proprietà dell'ingegno"⁵⁰⁹. Un processo, dunque, che mostra che, a differenza di ciò che predicava la filosofia tradizionale, il mondo viene significato in base alle necessità umane, in cui cioè, come già aveva sostenuto Cicerone, l'essenza' delle cose (*res*), non viene definita in modo astratto, ma secondo l'uso (*usus*) comune (e da lì, dunque, la priorità della *res publica*) che ingegnosamente di essa se ne fa nelle particolari circostanze storiche⁵¹⁰. Da lì, l'importanza per Vico del lavoro come processo di umanizzazione della natura, rappresentato nella *Scienza nuova* dal mito di Ercole⁵¹¹.

Si dimostra allora che il carattere di questa significazione originaria è prima che razionale, creativo ed imprevedibile: perché esso dipende dalla capacità dell'ingegno di vedere, di immaginare, con il suo "occhio"⁵¹², la fantasia, relazioni tra fenomeni differenti

⁵⁰⁶ Ibid., par. 403. Verene, *Vico's Science of Imagination*, pp. 71 e ss.

⁵⁰⁷ Verene, *Vico's Science of Imagination*, p. 71.

⁵⁰⁸ Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", pp. 294-295.

⁵⁰⁹ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 498.

⁵¹⁰ Sarà Leonardo Bruni a recuperare, ancor prima di Vico, questa idea da Cicerone. Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, pp. 6, 8-10, 91-92.

⁵¹¹ Ercole viene rappresentato da Vico come il fondatore delle nazioni gentili. Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 3.

⁵¹² Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", p. 294.

percepiti dai sensi sotto la forma istantanea di “figure tropologiche” (prime fra tutte le metafore), rapportandoli tra loro in una maniera che sia significativa per le sempre mutevoli necessità umane. Confrontare per darne un senso, cioè, quello di nuovo che i sensi percepiscono e quello che è rimasto conservato, senza regole fisse, nella memoria. Fantasia, ingegno e memoria, difatti, costituiscono il nucleo di quella che Vico chiama l’arte topica, l’arte creativa dell’invenzione dei principi (che deriva dalla *inventio* retorica) su cui torneremo tra poco. È nell’interrelazione tra le componenti di questo nucleo, per cui la memoria, “rimembra le cose”, la fantasia, che altro non è che “memoria dilatata o composta... l’altera e contrafà” e l’ingegno “le contorna e pone in acconcezza ed assettamento”, nell’entrare in contatto con il mondo che si pongono questi inizi “poetici” del mondo umano⁵¹³. Il carattere poetico, creativo ed imprevedibile, tuttavia, non implica in assoluto che questo processo di significazione sia arbitrario, o puramente estetico: solo quelle relazioni difatti che, con il concorso fondamentale della ragione pratica, si scoprono utili alle esigenze umane vengono mantenute, solidificandosi in quella saggezza collettiva che Vico chiama “senso comune”, condivise da tutto un popolo (da cui Vico fa derivare il diritto naturale)⁵¹⁴. Come afferma Michael Mooney, questa poesia è una poesia civile, molto differente da come secoli dopo la vorrà il Romanticismo⁵¹⁵; una poesia, cioè, intrinsecamente retorica, fatta di forza emotiva, di fini etici e pedagogici; in sintesi, una poesia che, come il linguaggio eloquente di cui parla Cicerone, ha il potere politico di fondare una comunità⁵¹⁶.

⁵¹³ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 819. Vico, già nel suo *De antiquissima* con una delle sue etimologie fantasiose aveva sostenuto che nella lingua latina, memoria e fantasia (o immaginazione) avevano un significato coincidente. Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", pp. 294, 340. Nella *Seconda risposta*, poi, riprendendo questa idea Vico ricorda che la Memoria è la dea dei poeti: Vico, "Seconda Risposta", pp. 340-341.

⁵¹⁴ Grassi, *Vico and Humanism*, pp. 24-30. Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, pp. 4-10. Vico si riferisce al senso comune nella *Scienza nuova* con queste parole: “L’umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d’intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del diritto natural delle genti. Il senso comune è un giudizio senz’alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano.” Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 141-142. Sulla relazione tra il senso comune e gli universali fantastici si veda: Schaeffer, J. D., *Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Durham, Duke University Press, 1990, pp. 86-99.

⁵¹⁵ Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 29. Si veda anche: Gadamer, *Truth and Method*, p. 62. E proprio questo carattere politico e retorico della poesia che secondo De Mauro allontana la concezione vichiana da quella estetizzante di Croce (di origine romantica): De Mauro, T., "From Rhetoric to Linguistic Historicism", in G. Tagliacozzo e H. V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*, p. 293.

⁵¹⁶ Questi sono, scrive Vico, i “lavori che deve fare la poesia grande: di ritrovare favole sublimi confacenti all’intendimento popolare, e che perturi all’eccesso, per conseguir il fine, ch’ella si ha proposto, d’insegnare il volgo a virtuosamente operare.” Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 376. Alcuni interpreti di Vico, in particolare Donatella De Cesare e Sandra Rudnick Luft, hanno sottolineato in modo molto interessante la vicinanza della concezione della poesia originaria in Vico con l’idea della tradizione ebraica di un Dio creatore *ex-nihilo* che crea attraverso il linguaggio. Cesare, D. D., "Parola, lògos, dabar: Linguaggio e verità nella filosofia

Ed è questo, dunque, il senso vero dei miti antichi, che non sono altro che l'origine della civilizzazione: essi non sono grandi cosmovisioni complesse e strutturate rivestite in abiti mitologici, ma neanche pure invenzioni indecifrabili, bensì storie concrete dei primi popoli che raccontano “verità civili”, cioè verità fattuali su vicende storiche e politiche realmente accadute⁵¹⁷. Nel solco di quella tradizione latina ed umanista (e pre-umanista) segnalata per esempio dalla priorità del lavoro e della poesia nella costituzione della comunità da parte di Brunetto Latini, o tempo dopo da Coluccio Salutati, o del poeta-oratore di Dante, Vico propone dunque una parola poetica, creativa, contingente e dunque retorica, all'origine della civiltà⁵¹⁸.

Risulta evidente, allora, che con questa gran “discoverta”, che Vico definisce “la chiave maestra di questa Scienza”, egli andava a questionare il nucleo stesso della nuova filosofia cartesiana, che voleva che il pensiero scientifico si deducesse logicamente da principi non derivabili, assoluti e indipendenti⁵¹⁹. Gli inizi “metafisici” per Vico non sono dunque niente affatto teorie astratte, ma necessità concrete che s'impongono agli individui nella loro esperienza del mondo e vengono successivamente solidificate in leggi ed istituzioni e poi ancora razionalizzate e sistematizzate in pensieri sempre più astratti⁵²⁰. Gli inizi sono extra-razionali, poetici e creativi⁵²¹.

È questa verità che Vico afferma contro quella che chiama la “boria dei dotti”, cioè la errata idea di quei saggi che, riflettendo da loro tempi “illuminati, colti e magnifici”, vogliono le origini della civilizzazione essere teorie astratte e raffinate come le loro: “ciò che essi

di Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, vol. 22-23 (1992-93), pp. 251-287. Luft, S. R., *Vico's Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, cap. 2 e 3.

⁵¹⁷ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 198. Nelle pagine precedenti Vico affermava: “Le tradizioni volgari devon aver avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da intieri popoli per lunghi spazi di tempi. Questo sarà altro grande lavoro di questa Scienza: di ritrovarne i motivi del vero, il quale, col volger degli anni e col cangiare delle lingue e costumi, ci pervenne ricoverto di falso.” Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 149, 150.

⁵¹⁸ Questi sono solo alcuni esempi delle numerose continuità che Ernesto Grassi individua tra la tradizione latina, retorica ed umanista (e pre-umanista), e l'opera di Vico, che egli considera il suo apice. Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, pp. 72-101. Su questo si consultino anche: Grassi, *Renaissance Humanism*. Grassi, *Vico and Humanism*.

⁵¹⁹ Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, p. 6.

⁵²⁰ “... che prima furono le selve, poi i campi colti e i tuguri, appresso le picciole case e le ville, quindi le città, finalmente l'accademie e i filosofi (sopra il qual ordine ne devono dalle prime lor origini camminar i progressi).” Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 22.

⁵²¹ Battistini, "Vico, filosofo del alba", p. 284. Vico scrive: “Da tutto ciò sembra essersi dimostrato la locuzion poetica esser nata per necessità di natura umana prima della prosaica; come per necessità di natura umana nacquero, esse favole, universali fantastici, prima degli universali ragionati o sieno filosofici, i quali nacquero per mezzo di essi parlari prosaici.” Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 460.

sanno, vogliono che sia antico quanto che 'l mondo'⁵²²; e così facendo non riconoscono l'origine concreta del pensiero, il suo originare dalle necessità umane che scaturiscono dal suo incontro con il mondo, terminando in quella famosa "barbarie della riflessione" che non è altro che l'impoverimento più estremo (il suo imbarbarimento) di una ragione che ha perso il contatto vitale con l'esperienza del mondo⁵²³.

La *Scienza nuova*, ci dice Vico, è una scienza che, partendo dal presupposto metodologico aristotelico secondo cui le scienze devono iniziare dai principi delle loro materie, deve scendere fin all'origine concreta, "rozza", del pensiero, perché "natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise."⁵²⁴ E dunque "per andar a truovare tali nature di cose umane procede... con una severa analisi de' pensieri umani d'intorno alle umane necessità o utilità della vita socievole... cominciò d'allora ch'i primi uomini cominciarono a umanamente pensare, non già da quando i filosofi cominciarono a riflettere sopra l'umane idee."⁵²⁵

5.3 La *Scienza nuova*: una nuova scienza del mondo civile dal carattere antico

Il grande significato di questa scoperta di Vico non è solo quello di aver dotato alla comprensione della storia di una profondità inedita, ma anche di aver mostrato che la stessa mente umana non è qualcosa di statico e finito, ma che diviene nel corso del tempo:

"Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio; che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile,

⁵²² Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 122, 127, cfr. 22.

⁵²³ Ibid., par. 1106.

⁵²⁴ Ibid., par. 147. Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", p. 258.

⁵²⁵ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 347, cfr. 338 e 314.

del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini.”⁵²⁶

In questo celebre passaggio della *Scienza nuova*, difatti non si annuncia solo la fondamentale rivalutazione dello studio del mondo civile rispetto a quello naturale, cioè della storia come campo di studi prioritario, conseguenza di quel principio epistemologico del *verum et ipsum factum convertuntur* che aveva annunciato nel suo *De antiquissima italorum sapientia*, ma ancora di più, si ripropone con tutta la sua problematicità la questione della condizione umana⁵²⁷. Perché per Vico, così come nel suo ammirato Platone, la società è l'essere umano scritto in caratteri grandi, così per capire le vicende storiche, bisogna partire dalla comprensione dell'animo umano, del *foro interno*⁵²⁸. Così, per esempio, alla base di quello sviluppo del pensiero e del linguaggio, prima muto, poi poetico, ed infine ad astratto, che Vico trova nell'evoluzione delle società, ve ne sarà uno analogo nell'animo umano, per cui: “Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura”⁵²⁹; e parallelamente, lo sviluppo della storia umana nelle sue tre fasi, dagli inizi fino alla decadenza, si rispecchia in uno sviluppo analogo comune a tutti gli individui:

“Gli uomini prima sentono il necessario, dipoi badano all'utile, appresso avvertono il comodo, più innanzi si dilettono del piacere, quindi si dissolvono nel lusso, e finalmente impazzano in istrappazzar le sostanze.”⁵³⁰

⁵²⁶ Ibid., par. 330.

⁵²⁷ Secondo questo principio, che Vico analizza nella sua opera *De antiquissima italorum sapientia* (1710), il ‘vero’ coincide con il ‘fatto’, perché se secondo l'insegnamento aristotelico conoscere qualcosa significa risalire alle sue cause, o principi (secondo la formula scolastica *scire per causa*), allora solo chi fa qualcosa ne conosce anche le cause e potrà quindi conoscere veramente il prodotto della sua azione. Non si trattava di una scoperta originale, tuttavia Vico la reinterpretò a modo suo, soprattutto contro le implicazioni razionaliste del *cogito ergo sum* cartesiano, fino a farla divenire una colonna portante del suo pensiero. Vico, “Dell'antichissima sapienza italica”, pp. 248 e ss. Per un resoconto di alcune interpretazioni di questo principio in vari pensatori moderni, si veda: Luft, *Vico's Uncanny Humanism*, pp. 20-24. Per avere una idea del panorama delle numerose interpretazioni che sono state date di questo importante principio in Vico si vedano, per esempio: Sevilla, *Giambattista Vico*, introduzione. Luft, *Vico's Uncanny Humanism*, pp. 24-61.

⁵²⁸ “... nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni...” Vico, “Principi di Scienza Nuova”, par. 2.

⁵²⁹ Ibid., par. 218.

⁵³⁰ E nello stesso modo: “La natura de' popoli prima è cruda, dipoi severa, quindi benigna, appresso delicata, finalmente dissoluta.” Ibid., par. 241-242. La capacità fantasiosa, la grande memoria e le potentissime passioni, che fanno dei primi popoli dei “poeti” vengono attribuite da Vico a questi, d'accordo con questa analogia tra

Ma capire l'animo umano per Vico - e qui risiede parte della sua grandezza come pensatore - non significa capire una qualche essenza, o nucleo, che la caratterizza una volta per tutte, giacchè questa non è fissa, o immutabile. Bensì significa comprenderla nel suo dispiegarsi, nelle sue "modificazioni", attraverso il suo interagire con il mondo, che non deve essere una sottomissione di questo al suo istinto di dominazione, ma un processo di umanizzazione del mondo - "egli di se stesso ha fatto un intiero mondo"⁵³¹ - attraverso cui questi risponde alle sue necessità, tanto fisiche quanto spirituali. Processo che non è altro che la storia.

Si tratta, in sostanza, di capire che, secondo quella distinzione che ci ha spiegato Hannah Arendt, Vico non cercò di carpire l'essenza della natura umana, bensì la 'condizione umana'. Non rispondere alla domanda 'cosa è un essere umano?', cosa possibile solo a un dio, o a chi ha voluto fare dell'essere umano una divinità; bensì rispondere al 'chi è un essere umano?', che significa raccontare la sua storia, cioè, la storia della sua finitezza e condizionalità⁵³². Come ha scritto Isaiah Berlin:

"the nature of man is not, as has long been supposed, static and unalterable or even unaltered; that it does not so much as contain even a central kernel or essence, which remains identical through change; that men's own efforts to understand the world in which they find themselves and to adapt it to their needs, physical and spiritual,

individuo e comunità, secondo la quale i "i primi uomini delle nazioni gentili" erano "come fanciulli del nascente gener umano". Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 375, cfr. 186-187, 206, 211-212, 231-232.

⁵³¹ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 405.

⁵³² Ed è difatti, proprio su questa distinzione tra le capacità cognitive dell'essere umano e di Dio, che Vico criticò il principio del *cogito ergo sum* cartesiano, cioè l'implicazione dalla coscienza del pensare alla essenza dell'essere umano come *res cogitans*. Implicazione errata, dice Vico, perché confonde coscienza con scienza. Scienza è conoscenza di cause, e del nostro essere e del suo atto di pensare, solo dio che ci ha creati è in possesso (secondo il principio del *verum-factum*). Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", pp. 257-258. Hannah Arendt traccia questa nota distinzione nel suo *The Human Condition*, in cui dichiara di voler trattare in questa opera della condizione umana, cioè di ciò che gli esseri umani fanno, piuttosto che della sua natura. A proposito della "condizionalità" dell'essere umano scrive: "Whatever touches or enters into a sustained relationship with human life immediately assumes the character of a condition of human existence. This is why men, no matter what they do, are always conditioned beings. Whatever enters the human world of its own accord or is drawn into it by human effort becomes part of the human condition." E, poco più avanti, sull'essenza umana: "In other words, if we have a nature or essence, then surely only a god could know and define it, and the first prerequisite would be that he be able to speak about a 'who' as though it were a 'what'. The perplexity is that the modes of human cognition applicable to things with 'natural' qualities, including ourselves to the limited extent that we are specimens of the most highly developed species of organic life, fail us when we raise the question: And *who* are we? This is why attempts to define human nature almost invariably end with some construction of a deity, that is, with the god of the philosophers, who, since Plato, has revealed himself upon closer inspection to be a kind of Platonic idea of man." Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 5, 9-11.

continuously transform their worlds and themselves.”⁵³³

Questo non significa però cadere nello storicismo, quanto piuttosto dare senso storico e profondità psicologica alla ricerca sulla condizione umana. Alla riduzione del soggetto a un'entità astratta e finita così tipico di certa modernità e che è divenuta ai giorni nostri oggetto di fortissime critiche, Vico si oppose sin dall'inizio della sua carriera di pensatore. Prima di tutto, contro la teoria cartesiana (ma anche di uno Spinoza) che punta tutto sulla razionalità, il cui scopo è solo la ricerca del vero, e che marginalizza le discipline umanistiche, incapace di capire gli sviluppi storici della umanità, le sue origini mitiche, e allo stesso modo incapace di dare una rappresentazione non menomata della ricchezza della condizione umana. Ma anche contro quei pensatori della teoria del 'contratto sociale', come Hobbes, o della legge naturale, come Grotius, Selden, o Pufendorf (che pur Vico ammira), in quanto incapaci di vedere il dispiegarsi della storia, e dunque le diverse modificazioni dell'animo umano⁵³⁴.

In entrambi i casi, si tratta di un approccio troppo astratto alle vicende umane che impedisce di penetrare nel significato di quella ricchezza di situazioni, storie, fatti, determinata dalle infinite risposte che la creatività umana dà alla questione di come soddisfare le sue necessità, tanto materiali, quanto spirituali. Un approccio che, soprattutto nel caso del cartesianesimo, cerca di “inculcare” (per usare l'espressione enfatica di Vico) la idea di una natura umana sempre uguale a se stessa e conoscibile nella sua totalità, e di cui Vico condannerà sin dai suoi primi scritti i pericolosi effetti al livello politico⁵³⁵.

La scienza nuova che propone Vico, in cambio, è una scienza degli assunti umani, che deve saper interpretare la specificità di questa sfera, nutrendosi di quella capacità di

⁵³³ Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, pp. 8-9.

⁵³⁴ Vico, "Autobiografia", p. 65. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, pp. 54 e ss. Sevilla, *Giambattista Vico*, pp. 221-222 e ss. Su questo aspetto del pensiero vichiano, cioè sulla sua “metafisica della mente” e la sua antropologia filosofica storicista, si è concentrato particolarmente lo studioso vichiano José Manuel Sevilla, nel libro qui citato (in particolare nella parte II dell'opera).

⁵³⁵ Già nella sua opera il *De nostri temporis studiorum ratione* (del 1709), in cui Vico analizzava i pregi e i difetti del metodo di studio dei moderni confrontato con quello degli antichi e in cui plasmò la sua critica al cartesianesimo, se la prendeva per questa ragione contro cartesiani e stoici: “Codesta rigida coerenza delle azioni umane, in virtù della quale ogni uomo, in ogni momento, dovrebbe essere in tutto e per tutto eguale a se stesso, veniva inculcata, non si sarebbe potuto meglio, dagli stoici, ai quali sembrano corrispondere i filosofi recenti”. Vico, “Il metodo degli studi del tempo nostro”, p. 203. Giuseppe Mazzotta, commentando il famoso paragrafo della *Scienza nuova* in cui Vico dice: “L'uomo, per l'indifinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo”, sostiene che la frase “per l'indifinita natura della mente umana”, che risuona più volte nell'opera, cristallizza la critica di Vico al cartesianesimo. Mazzotta, *The New Map of the World*, p. 105.

comprensione di cui la tradizione retorica è ricca. Come ci ha insegnato Isaiah Berlin, difatti, il pensatore napoletano fu uno di quelli che meglio compresero che la storia umana è dotata di un significato particolare, umano, sottraendola sia alla casualità degli epicurei, sia al meccanicismo degli stoici:

“The central idea at the heart of Vico’s thought is that, in the individual and society alike, phase follows phase not haphazardly (as the Epicureans thought), nor in a sequence of mechanical causes of effects (as the Stoics taught), but as stages in the pursuit of an intelligible purpose – man’s effort to understand himself and his world, to realise his capacities in it.”⁵³⁶

Risulta chiaro dunque, come, accentuando l’importanza del principio del *verum-factum* e del conseguente interesse per la storia, Vico possa essere stato interpretato da molti come un precursore di quella divisione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, cioè della divisione tra scienze dello spirito e scienze naturali, stabilitasi nella tradizione dell’idealismo tedesco con Hegel e Dilthey e uno dei fondatori della moderna tradizione ermeneutica⁵³⁷. Tuttavia, seppur questa interpretazione contenga una parte importante di vero, a noi preme mettere in luce come per Vico la concezione di questa nuova scienza portasse con sé un importante valore etico-politico (e del principio del *verum-factum*, a cui si collega) e come ciò fosse una conseguenza diretta della sua sensibilità retorico-umanista⁵³⁸; o, in altre parole, che Vico

⁵³⁶ Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, p. 55. Come Berlin dichiarò esplicitamente la lettura di Vico (e di Herder) furono determinanti per fargli sviluppare il suo noto concetto del ‘pluralismo politico’, vale a dire il principio del rispetto tra sistemi di valore non necessariamente in conflitto tra loro, ma che non possono essere neppure ricondotti ad una unica serie di principi condivisi da tutti come veri (che è il punto di vista del monismo). Vico fu, a suo modo di vedere, il primo a sviluppare l’idea di ‘cultura’, grazie appunto a questa sua idea della ‘storia’ e dunque del conoscenza storico. Berlin, I., “The First and the Last”, *New York Review of Books*, vol. 45, no. 8 (1998), pp. 53-60. Su questo legame tra Vico e Berlin, si veda l’interessante ricostruzione proposta dalla professoressa Elena García, una esperta del pensiero di quest’ultimo: García, E., *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, pp. 37-41.

⁵³⁷ Lo stesso Dilthey, preoccupato di porre a Vico nella tradizione ermeneutica, si riferì a questo autore nei suoi scritti in numerose occasioni. Tra gli autori attuali, possiamo citare per esempio a Isaiah Berlin o a Enzo Paci, il quale ha definito Vico il “Galileo delle *Geisteswissenschaften*”. Hayden White sostiene che “at the interior of Vico’s thought there resides a principle of interpretation, or to use a recently revived term, ‘hermeneutical principle’, of which no other thinker in Europe prior to Hegel even glimpsed the possibility.” White, H., “The Tropics of History: The Deep Structure of the New Science”, in G. Tagliacozzo e D. P. Verene (eds.), *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, p. 70. Cesare, “Parola, lōgos, dabar: Linguaggio e verità nella filosofia di Vico”, pp. 251-255. Sevilla, *Giambattista Vico*, pp. 35 e ss. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, pp. 30-40, 131-132.

⁵³⁸ Questo difatti è stato espresso esplicitamente proprio da uno tra gli studiosi di Vico che più ha sottolineato la sua continuità con la tradizione retorica, Michael Mooney: Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 102.

concepì lo studio della civilizzazione e della cultura in genere con lo stesso spirito con cui da retore concepiva le vicende sociali e politiche.

Per lo studio di questa, ci viene infatti a dire Vico, bisogna avere la stessa attenzione per le situazioni concrete, le stesse facoltà intellettuali, lo stesso tipo di educazione, e soprattutto, lo stessa capacità di comprensione dell'animo umano, che sono necessari per un oratore come politico. Innanzitutto, l'attenzione per le vicende concrete. Come abbiamo detto, Vico polemizza con quegli autori che cercano di capire la società, astraendosi dalle sue manifestazioni concrete. Egli, in cambio, poté dotare alla storia di una reale profondità solo attraverso l'attenzione agli avvenimenti reali, allo studio dei fatti nel loro svolgimento⁵³⁹. Da qui, per esempio, il convincimento dell'importanza assoluta delle origini. Un convincimento che possiamo accostare a quello di Quintiliano per cui i primissimi anni nella formazione dell'oratore erano i più importanti (idea che si ritrova, simile, nel *De ratione* di Vico). Se dunque nella *Scienza nuova* Vico si ripropone di capire la comune natura delle nazioni, gli è necessario risalire fino al momento delle origini, perché "le proprietà inseparabili da' subietti devon essere prodotte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate"⁵⁴⁰; e dal momento in cui la storia è nata dalla mente umana, essa dovrà essere studiata nel suo dispiegarsi attraverso lo studio di quella traccia, fatta di testi, istituzioni, fatti, che questa ha lasciato dietro di sé; in una sorta di genealogia della civilizzazione e dell'essere umano⁵⁴¹. Uno studio delle sue manifestazioni concrete, dunque, o come lo definisce Andrea Battistini, di tipo antropologico, e che Vico attribuisce a quella disciplina che rinomina "filologia"⁵⁴²: "la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così della pace come della guerra de' popoli."⁵⁴³

Lo stesso atto del rimontare sino alle origini, per poi da lì ripercorrerne gli sviluppi,

⁵³⁹ Questa, dice Berlin, è la nuova, rivoluzionaria, scoperta di Vico che gli permise di capire la storicità dell'essere umano. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, p. 53.

⁵⁴⁰ Da leggere in connessione con la dignità anteriore, cioè "natura di cose non è altro che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise." Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 147-148.

⁵⁴¹ Questo approccio 'genealogico' fu per Vico una costante della sua opera: nel 1709, nel suo *De ratione*, cercherà di studiare la questione del metodo di studi analizzando i suoi effetti sin dalla giovane età dello studente; nel 1710 con il suo *De antiquissima*, invece, cercherà di comprendere le origini della civilizzazione latina, studiando l'etimologia delle parole, cioè la loro origine; nel 1722, con il *De uno universi iuris principio et fine uno*, si dedicherà alle origini del diritto naturale; ed infine nelle varie edizioni della *Scienza nuova* (1725, 1730, 1744), in cui la stessa origine di tutta la civilizzazione umana diverrà il centro della sua attenzione. Battistini, "Vico, filosofo del alba", p. 285. A queste opere, bisogna poi aggiungere, naturalmente, la *Autobiografia* del 1735, in cui Vico ci offre una 'genealogia' della sua persona.

⁵⁴² Ibid., p. 288.

⁵⁴³ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 7.

in secondo luogo, è un qualcosa di molto difficile, per cui si necessitano capacità tipiche della retorica. E Vico ci avverte di questa grande difficoltà: “per rinvenire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà che ci han costo la ricerca di ben venti anni, e [dovemmo] discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere.”⁵⁴⁴ Si tratta infatti di penetrare in una mentalità, una *forma mentis*, poetica che seppur continui in parte presente, è ben differente dalla nostra astratta e razionalizzata⁵⁴⁵. E per fare questo, per rimontare a queste origini, serve una grande capacità di comprensione, ermeneutica e retorica, fondata sulla memoria, la fantasia e l'ingegno: quella capacità, a cui interpreti di Vico si sono riferiti, per esempio, con espressioni come “recollective fantasia” o “imaginative reconstruction”⁵⁴⁶.

Non si tratta infatti di appropriarsi degli inizi storici attraverso una comprensione concettuale ed astratta, come quella che si adopera nel caso delle scienze naturali, bensì di farlo attraverso il ricordo di cose vissute e l'arte del raccontarle; e dunque, in un certo senso, riviverli come fossero veri. In primo luogo, attraverso la memoria, con la quale si ricordano eventi, personaggi, storie, del passato, che si riportano al presente, poi con la fantasia, con cui gli si dà forma, corpo, sensibilità, e con l'ingegno, con cui si creano le connessioni significative tra questi eventi sparpagliati. In questo modo, rimontando fino alle origini per poi da lì raccontarne gli sviluppi, la storia diviene quello che è stato definito un “theatre of memory”, cioè una rappresentazione significativa delle vicende umane⁵⁴⁷. La nuova scienza che Vico forgia nella *Scienza nuova* è dunque una scienza delle vicende umane, in cui queste vengono conosciute attraverso un raccontare che è un rivivere e un ricordare⁵⁴⁸:

⁵⁴⁴ Ibid., par. 338, cfr. 34.

⁵⁴⁵ “la natura delle cose che sono mai nate o fatte porta che sieno rozze le lor origini.” Ibid., par. 361.

⁵⁴⁶ Verene, *Vico's Science of Imagination*, p. 99. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, p. 50.

⁵⁴⁷ Si veda l'intera discussione di questa tematica in: Verene, *Vico's Science of Imagination*, pp. 100 e ss. Del resto, come ci ricorda Arendt, la memoria è la condizione primaria della storia. Arendt, *The Human Condition*, p. 9.

⁵⁴⁸ Battistini, “Vico, filosofo del alba”, p. 286. A proposito dell'importanza dell'aspetto narrativo, e del rimontare sino alle origini, Vico nella sua biografia su Antonio Carafa scrisse in difesa di questo genere letterario: “E, invero, codeste biografie, col loro rappresentare uomini preclari per valentia, che, operosi e accorti, ascendono, dal loro affacciarsi alla vita, a poco a poco e gradatamente, a vette altissime, vengono ad essere via e stimolo ad emularli a persone di minore capacità: laddove le trattazioni storiche ufficiali, col loro porre in scena sommi capitani, forniti già di consumata bravura e di autorità amplissima, esibiscono alla gioventù - alla cui formazione volgono precipuamente le cure degli Stati -, materia più di ammirazione che non di apprendimento.” Vico, G., “Vita di Antonio Carafa”, in F. Nicolini (ed.), *Scritti Storici*, Napoli, Giannini Editore, 1980, p. 9. Vogliamo ricordare anche Isaiah Berlin, che su queste tema in Vico ha scritto: “I understand the human past, the experience of my society or of other society – ‘what Alcibiades did and suffered’ – in a sense in which, in principle, I cannot understand the history of stones or trees or animals. For

“ch'in tanto chi medita questa Scienza egli narri a se stesso questa storia ideal eterna, in quanto - essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini (ch'è l' primo principio indubitato che se n'è posto qui sopra), e perciò dovendosene ritrovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana - egli, in quella pruova ‘dovette, deve, dovrà’, esso stesso sel faccia; perché, ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'istoria.”⁵⁴⁹

Ora, questa capacità per saper rivivere, di dare senso attraverso il racconto, ad esperienze, umane però distanti, è come vedremo più dettagliatamente più avanti una capacità fondamentale per la retorica. Essa si regge, tra le altre cose, in ciò che questa arte chiamava la *inventio*, cioè l'invenire, il trovare gli argomenti più pertinenti da cui partire per formare un discorso. È infatti assolutamente plausibile quello che ha notato Andrea Battistini, cioè che non sia per nulla casuale che nel famoso passo della *Scienza nuova* “... perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana”, in cui Vico propone il fondamentale principio per cui per indagare sulla storia bisogna indagare nelle “modificazioni della mente umana”, questi usi il termine “ritrovare” così strettamente associato alla *inventio* retorica⁵⁵⁰. Il ritrovare i luoghi da cui parte il discorso, attraverso la capacità creativa della fantasia e dell'ingegno, è infatti il compito di quella fondamentale arte topica, che Vico definisce:

“un'arte di ben regolare la prima operazione della nostra mente, insegnando i luoghi che si devono scorrer tutti per conoscer tutto quanto vi è nella cosa che si vuol bene ovvero tutta conoscere.”⁵⁵¹

Si tratta di un momento di un'arte di cruciale importanza e che per Vico si antepone alla critica, che giudica le cose per farle esatte, “siccome prima è conoscere, poi giudicar delle

this reason stones, trees, animals have a knowable past, but no history. Historical knowledge is not mere knowledge of past events, by only of events so far as they enter into human activity, and are element in the biography of an individual or a group.” Sullo sfondo, naturalmente, si scorge il principio vichiano del *verum-factum*. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, pp. 48-49. Sull'importanza delle biografie torneremo più avanti nel capitolo dedicato alla Arendt.

⁵⁴⁹ Vico, nella *Scienza nuova*, citato in: Battistini, "Vico, filosofo del alba", p. 286.

⁵⁵⁰ Ibid., pp. 284-85.

⁵⁵¹ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 497.

cose”⁵⁵². E che, come ha mostrato Grassi, ha un valore fondamentale, perché permette di “invenire”, prima di giudicarle, quelle premesse da cui parte un discorso:

“Topics correspond to the doctrine of the original vision from which proceed those forms of instruction and learning rooted in a primitive vision and discovery (one might call this vision ‘archaic’ not in the temporal sense of the term but in the sense in which it refers to the ‘archai’ or origins), an ingenious, that is, rationally undeducible, faculty.”⁵⁵³

L’aver marginalizzato la topica a favore della critica fu, infatti, uno dei demeriti più rilevanti che Vico rimproverò alla filosofia cartesiana: perché il metodo critico cartesiano, essendo interessato solo alla deduzione di conclusioni vere da premesse date in modo assiomatico, dimentica proprio quel compito fondamentale di scovare le premesse da cui quel discorso razionale parte, che spetta alla topica⁵⁵⁴.

Ma la critica contro il cartesianesimo andava ben oltre. Perché in essa Vico vedeva una seria minaccia, non solo da un punto di vista più strettamente filosofico, ma soprattutto per le implicazioni etiche, politiche e culturali, che comportava la sua diffusione come metodo di studi attraverso la popolarizzazione pedagogica che di essa fece Antoine Arnauld⁵⁵⁵. Il nucleo della critica vichiana al metodo cartesiano e della sua visione sul metodo di studi e sul valore etico-politico della educazione fu espresso nel *De nostri temporis studiorum ratione* (del 1709)⁵⁵⁶. In questa opera, Vico prendeva posizione nella spinosa *querelle des Anciens*

⁵⁵² Ibid., par. 498.

⁵⁵³ Grassi, *Vico and Humanism*, p. 14.

⁵⁵⁴ Vico tratta di questa questione (su cui torneremo anche nel capitolo seguente) soprattutto nel *De ratione* e nel *De antiquissima*. Vico, “Il metodo degli studi del tempo nostro”, pp. 176-180. Vico, “Dell’antichissima sapienza italica”, pp. 297-300.

⁵⁵⁵ Si veda supra nota 478.

⁵⁵⁶ La critica alla filosofia cartesiana e alcuni pilastri della ‘nuova scienza’ vichiana verranno posti in due opere fondamentali della sua cosiddetta fase giovanile: il *De ratione* (del 1709) e il successivo *De antiquissima* (del 1710). Nella prima, Vico si concentrò sulla questione del metodo di studi, contrapponendo meriti e demeriti del metodo di studi giansenista basato sulla filosofia cartesiana, con quello classico centrato sulla *paideia* greca e la *humanitas* romana, non per criticare uno ed esaltare l’altro, quanto piuttosto per “congiungere i meriti dell’una e dell’altra età”. Vico, “Il metodo degli studi del tempo nostro”, p. 172. Nella seconda, invece, al centro dell’attenzione vi è la questione epistemologica. Vico attacca il principio cartesiano del *cogito ergo sum* come fondamento delle scienze, contrapponendogli il *verum ipsum factum*. Si tratta di due opere maturate in quella specie di ritiro spirituale che furono per lui gli anni dal 1686 al 1695, nel castello di Vatolla nel Cilento, dove si recò in qualità di tutore del figlio di un aristocratico napoletano. In questi anni Vico ampliò e rafforzò notevolmente i confini della sua già ragguardevole erudizione, perfezionando le sue conoscenze in discipline come la etica, la giurisprudenza, la metafisica, la poesia, o anche la logica, approfondendo le dottrine platoniche,

et des Modernes mediante l'analisi dei rispettivi meriti del metodo di studi degli antichi, basato sulla *paideia* greca e la *humanitas* romana, e di quello attuale, fortemente influenzato dalla filosofia cartesiana⁵⁵⁷. Pur riconoscendo meriti al metodo cartesiano (e in generale alla nuova scienza della natura), Vico tuttavia mette in luce la sua fondamentale inadeguatezza nell'ambito della sfera degli assunti civili:

“in quanto purifica il suo primo vero non solo da ogni falsità, ma persino da ogni sospetto di falsità, impone che si scaccino dalla mente, al modo stesso che le falsità, tutti i secondi veri e i verisimili. Fuor di proposito, per altro: giacché occorre anzitutto negli addolescenti dar forma al senso comune, a che, nella vita pratica, non prorompano, giunti a maturità, in azioni strane e insuete.”⁵⁵⁸

Oltre al senso comune e la prudenza, poi, il metodo cartesiano trascura altre facoltà indispensabili nella vita politica: la memoria, la fantasia e l'ingegno, il cui ruolo preponderante nella costruzione del mondo civile abbiamo già in parte illustrato⁵⁵⁹. Nello stesso ordine di cose, come conseguenza dell'integralismo epistemologico cartesiano che

aristoteliche, epicuree, stoiche, o infine quelle più nuove come il cartesianesimo, o l'opera di Pascal, o Malabranche. Si trattò di un periodo che Vico ci racconta nella sua *Autobiografia* (anche con una certa finzione letteraria) come uno di isolamento e di ritiro negli studi; anni in cui i suoi studi di carattere umanista ma non solo rafforzarono in lui, a differenza di Descartes, il senso di autorità e rispetto (ma non acritica venerazione) dei classici, un'idea del conoscenza non strumentale ma come processo di educazione spirituale, e una comprensione del valore etico-politico delle scienze umane. Così quando tornerà in quella Napoli in cui i principi del cartesianesimo si erano già diffusi considerevolmente, Vico non potrà esser preso che da un certo spaesamento, che ci descrive con queste parole: “Con questa dottrina e con questa erudizione il Vico si ricevè in Napoli come forestiero nella sua patria, e vi ritrovò sul più bello celebrarsi dagli uomini letterati di conto la fisica di Renato...” Era un ambiente in cui: “... Gl'interpreti antichi della ragion civile erano caduti dall'alta loro riputazione nell'accademia, e salitivi gli eruditi moderni con molto danno del foro... non udivasi orazione o animata dalla sapienza greca nel maneggiare i costumi o invigorita dalla grandezza romana in commuover gli affetti...” Un ambiente culturale in cui, cioè, in preda alla passione del nuovo si trascurava il conoscenza del passato e ci si faceva prendere dalle mode più passeggiere: “Talché, per tutte queste cose, il Vico benedisse non aver lui avuto maestro nelle cui parole avesse egli giurato, e ringraziò quelle selve, fralle quali, dal suo buon genio guidato, aveva fatto il maggior corso dei suoi studi senza niun affetto di setta, e non nella città, nella quale, come moda di vesti, si cangiava ogni due o tre anni gusto di lettere.” Il clima culturale della Napoli in cui Vico fece ritorno, in realtà, era molto più ricco di sfumature ed articolato di quello che emerge da queste parole volutamente enfatiche. Sta di fatto che, soprattutto nell'ambiente universitario (in cui Vico era entrato come professore di retorica), si stava svolgendo una battaglia tra cartesiani e sostenitori del vecchio metodo retorico-umanistico, alla quale Vico prese parte. Vico, “Autobiografia”, pp. 25-27, cfr. 11-25. Schaeffer, *Sensus Communis*, p. 40. Per quanto riguarda la temperie culturale della Napoli vichiana si veda il capitolo 2 del testo qui citato di Schaeffer, in cui si può trovare una ricostruzione dettagliata di quell'ambiente culturale; uno in cui spicca, oltre alla battaglia tra i promotori del metodo cartesiano e quelli del metodo tradizionale, l'importanza della cultura orale e retorica soprattutto nel mondo dei *togati*.

⁵⁵⁷ Vico, “Il metodo degli studi del tempo nostro”, p. 172.

⁵⁵⁸ Ibid., pp. 176-177.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 177.

punta tutto sulla ricerca della verità assoluta, il metodo di studi attuale si rivela del tutto avverso alle discipline mondo civile, che invece si basano sul verosimile:

“Senonché l'inconveniente più grave dell'odierno metodo di studi è che, laddove ci consacriamo col maggiore impegno a coltivare le discipline naturali, non facciamo poi il medesimo conto delle scienze morali, e segnatamente di quella loro parte che concerne l'indole dell'animo umano e delle sue passioni... Unico fine degli studi è oggi la verità: il che importa che noi investighiamo la natura che ci circonda, perché ci sembra certa, e non la nostra natura umana, che dal libero arbitrio è resa incertissima.”⁵⁶⁰

La *mathesis universalis* cartesiana è inadeguata per rappresentare le tortuosità del mondo civile, caratterizzato dalla contingenza e imprevedibilità frutto della libertà umana:

“Circa la prudenza, con la quale è necessario condursi nella vita civile, poiché le cose umane sono dominate dall'occasione e dalla scelta – l'una e l'altra incertissime –, e poiché a guidarle valgono per lo più la simulazione e la dissimulazione – l'una e l'altra ingannevolissime –, coloro che coltivano esclusivamente la verità, difficilmente sanno avvalersi dei mezzi e con difficoltà ancora maggiore conseguire i fini... Dato, dunque, che quanto si opera nella vita pratica viene valutato in conformità ai momenti e alle derivazioni delle cose, cioè alle cosiddette circostanze, e dato altresì che, di queste, molte sono estranee al lor fine e di nessun valore, alcune spesso non congruenti ad esso, e talora avverse: dato tutto ciò, riesca impossibile valutare i fatti umani col criterio di questa rettilinea, e perciò rigida, norma mentale: occorre considerarli, invece, con quella misura flessibile adoperata, nei tempi che furono, in Lesbia: una misura, che, lungi dal voler conformare i corpi a sé, si snodava in tutti i sensi per adattare se stessa alle diverse forme dei corpi.”⁵⁶¹

E, le menti coltivate esclusivamente nel metodo critico incapaci di capire la complessità del mondo umano:

⁵⁶⁰ Ibid., p. 192.

⁵⁶¹ Ibid., p. 193.

“Quanto alla scienza, essa differisce dalla prudenza civile proprio in questo: che nella scienza eccellono coloro che vanno in cerca d’una causa unica alla quale poter ricondurre i molteplici fenomeni naturali: laddove nella prudenza civile prevalgono coloro che, d’un fatto solo, si danno a investigare il maggior numero possibile di cause, per congetturare poi quale, tra queste, sia la vera.”⁵⁶²

Risulta evidente, da queste citazioni e dalle cose dette, che Vico sta facendo rivivere la nota questione sulla differenza tra *episteme* e *phronesis* e sul tipo di conoscenza adatto per governare gli affari civili, sostenendo con forza la posizione di quella tradizione retorica che da Isocrate aveva reclamato un sapere non divorziato dalle necessità pratiche, con la differenza fondamentale che ora, al posto della filosofia platonica, vi era una versione radicalizzata ed immanentista: la nuova scienza e la filosofia cartesiana. Così Vico si ritrova a difendere l’ideale dell’“uomo saggio”, che sa partire dalle cose più basse e da esse ascendere alle verità universali, contro quello del “dotto privo di senso pratico”, colui che è stato educato esclusivamente nella critica, incapace di applicare le sue verità universali alle contingenze della vita pratica. Ideale, che Vico, vede incarnato nella figura dei “filosofi greci”, originariamente denominati “politici”, in quanto “adattavano alla prudenza civile le loro dottrine concernenti sia la scienza del razionalismo, sia quella della natura, sia quella dell’animo umano.”⁵⁶³

Ma i tempi sono, per l’appunto, cambiati, e Vico non rinuncia alla idea di aspirare al titolo di ‘scienza’, per la sua *Scienza nuova*. Si tratterà tuttavia di una scienza dalla forte sensibilità retorica, una scienza appunto, che pur sotto un aspetto moderno si rifà più all’accezione classica del termine⁵⁶⁴. All’inizio di questa opera Vico si riferisce ad essa, come a una “nuova arte critica” in cui “la filosofia si pone ad esaminare la filologia... la quale, per la di lei deplorata oscurità delle ragioni e quasi infinita varietà degli effetti, ha ella avuto quasi

⁵⁶² Ibidem.

⁵⁶³ Ibid., pp. 193-196. Le tematiche sollevate da Vico nel suo *De ratione* sono state analizzate spesso da vari studiosi. Tra i vari trattamenti della questione, una ricostruzione molto chiara e dettagliata la si può ritrovare in: Damiani, A., "Teoria y praxis en *De nostri temporis studiorum ratione*", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 53-66. Su questo si vedano anche: Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, pp. 100 e ss. Perkinson, J., "Vico and the Methods of Study of Our Time", in G. Tagliacozzo, M. Mooney e D. P. Verene (eds.), *Vico and Contemporary Thought*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1979.

⁵⁶⁴ Dopotutto, nella sua *Scienza nuova*, Vico ci parla di “Dignità”, “Definizioni”, “Postulati”, e la sua intenzione è quella di trovare leggi generali. Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 41.

un orrore di ragionarne; e la riduce in forma di scienza, col scoprirla il disegno di una storia ideal eterna.”⁵⁶⁵ Una “nuova arte critica” in cui una riproposizione rivisitata dell’ideale antico e poi rinascimentale dell’unione tra retorica e filosofia, ora filologia e filosofia, ne determina il valore civico⁵⁶⁶:

“Questa medesima dignità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l’autorità de’ filologi, come i filologi che non curarono d’avversare le loro autorità con la ragion de’ filosofi; lo che se avessero fatto, sarebbero stati più utili alle repubbliche e ci avrebbero prevenuto nel meditar questa scienza.”⁵⁶⁷

Come abbiamo visto, Vico considera fondamentale partire dai fatti concreti e che le verità generali dei filosofi non vaghino, per così dire, nell’etere; tuttavia, questo conoscenza storico, dettagliato, che ci offre la filologia, deve aspirare ad assumere un valore più generale venendo sottoposto all’esame critico e alla capacità di astrazione della filosofia⁵⁶⁸. Se per Vico il conoscenza scientifico si caratterizza certamente per la sua validità generale, esso va però concepito non secondo il metodo deduttivo-matematico cartesiano, ma secondo quello empirico aristotelico-baconiano: un modello secondo cui, partendo dallo studio dei fatti empirici, si astrae induttivamente verso proprietà generali e principi di regolarità tra l’incertezza delle cose⁵⁶⁹.

⁵⁶⁵ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 7.

⁵⁶⁶ La filosofia, per Vico, “contempla la ragione, onde viene la scienza del vero”; mentre la filologia “osserva l’autorità dell’umano arbitrio”. Ibid., par. 138.

⁵⁶⁷ Ibid., par. 140.

⁵⁶⁸ Tanto dallo scrivere nella sua biografia del cardinale Antonio Carafa che le “trattazioni di un argomento singolo, espongono con maggiore precisione le minute e, che importa più, vere cause dei fatti umani - quelle cause che sogliono sfuggire allo sguardo degli storici di argomenti generali e vastissimi -: onde fanno vedere quali piccoli moventi determinino spesso la conservazione o la rovina di grandi formazioni storiche; giacché anche nella storiografia, come in qualunque disciplina, il frutto più ubertoso si raccoglie con l’intendere le cose piccole, dalle quali hanno vita le grandi.” Vico, "Vita di Antonio Carafa", p. 9. D’altro canto, Vico teneva in altissima considerazione la filosofia, tanto che non solo considerava Platone uno dei suoi quattro autori di riferimento, ma anche, in un testo di pura retorica come le *Institutiones oratoriae*, attribuiva alla filosofia il ruolo più importante nella formazione dell’oratore. Vico, *Obras: Retórica*, pp. 11-12. Si veda anche il racconto che Vico ci lascia nella *Autobiografia* di come maturò la convinzione della necessità di sviluppare una scienza che unisse filosofia e filologia. Vico, "Autobiografia", pp. 49 e ss.

⁵⁶⁹ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 163. Mazzotta, *The New Map of the World*, p. 96. Un altro grande umanista, Francesco Petrarca, scrisse: “I segreti della natura, i ben difficili misteri di Dio, che noi accettiamo con umile fede, costoro con superba iattanza si sforzano di comprendere, ma non li raggiungono né ad essi neppur si avvicinano; gli stolti credono di stringere nel loro pugno il cielo, contenti della loro falsa opinione per loro realmente di stringerlo, felici nell’errore; né da tanta pazzia vale a ritrarli l’assurdità dell’impresa, così bene espressa dalle parole dell’Apostolo ai Romani: “Chi conosce gli arcani di Dio? Chi fu a parte de’ suoi consigli?” Petrarca, citato in: Garin, *L’Umanesimo italiano*, p. 31.

Nonostante le sue aspirazioni scientifiche, non bisogna dimenticare però che Vico stabilisce una divario incolmabile, ontologico, tra il sapere accessibile a Dio e quello accessibile agli uomini. Il famoso principio del *verum-factum* nell'ambito delle scienze naturali implica una differenza di fondo tra la scienza proposta dal pensatore napoletano e la nuova scienza di Galileo e Descartes, perché esso sancisce l'impossibilità per la mente umana di accedere a un conoscenza del mondo naturale, prodotto dell'opera divina e non di quella umana. La pretesa moderna di ottenere un conoscenza completo su di esso attraverso l'applicazione della *mathesis universalis* è sinonimo per Vico di una enorme arroganza intellettuale, giacché presuppone l'idea che l'essere umano si possa sostituire a Dio⁵⁷⁰. Solo ciò che produce la sua mente può essere compreso realmente, cioè dall'interno, secondo Vico. E tuttavia a parte la matematica, il conoscenza del mondo delle cose umane, che come abbiamo appena visto "dal libero arbitrio è resa incertissim[o]", seppur "scientifico", non può certo raggiungere il livello di veridicità totale proprio della scienza divina. L'uomo, scrive nel *De antiquissima*, "della ragione è soltanto partecipe, non già compiuto possessore"⁵⁷¹. Si tratta in prima istanza di assumere la finitudine della condizione umana, di capire, così come Omero secondo Isocrate, la differenza tra noi e le divinità e da lì la conseguente necessità di quel conoscenza prudenziale così tipico della tradizione retorica. Tra i vari lasciti che ci rimangono della opera di Vico, la critica contro la superbia della scienza moderna e contro la 'barbarie della riflessione', alla luce di quanto successo nei secoli che lo hanno seguito, è sicuramente uno dei più significativi e preziosi. In essa possiamo trovare degli echi dei rimproveri che Quintiliano muoveva contro l'arroganza di certi filosofi, così come quelli del Petrarca contro quelli che pensavano di poter violare i sigilli dei segreti divini.

Con queste premesse, il significato del termine "scienza" così come dell'espressione "storia ideale eterna" nella *Scienza nuova* risultano ben differenti da ciò che si potrebbe ritenere da una lettura superficiale. Come ben capì Eric Voegelin, in uno studio breve ma incisivo su Vico, il *verum-factum* applicato all'ambito delle cose umane, rende sì possibile una autentica scienza civile, ma va inteso congiuntamente alla differenza tra *genitum* - ciò che è dato all'uomo in quanto frutto della creazione divina - e *creatum* - il prodotto della creazione umana. Il che significa che se l'essere umano può conoscere, retrospettivamente, il significato

⁵⁷⁰ Damiani, "Teoria y praxis en *De nostri temporis studiorum ratione*", pp. 58-59.

⁵⁷¹ Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", p. 248.

parziale delle sue azioni, gli sarà invece precluso il significato ultimo della storia umana, frutto della Provvidenza divina e dunque aperto solo a Dio⁵⁷². In questo modo come giustamente sottolinea Voegelin, Vico risulta indenne da quella *libido dominandi* tipicamente moderna, come quella della filosofia della storia hegeliana, che spinge il filosofo in una sorta di delirio di onnipotenza a prendere il posto di Dio e dichiarare compiuto il cammino della storia⁵⁷³.

La famosa teoria vichiana dei *corsi e ricorsi*, e tutti i principi della sua “storia ideale eterna”, vanno letti tenendo in conto queste fondamentali precisazioni. Per Vico, se da un lato l’essere umano ha la capacità di leggere e intendere gli avvenimenti del passato, dando un senso alla storia (trovando, per esempio, modelli ciclici di evoluzione e decadenza), dall’altro, tuttavia, l’impossibilità di ottenerne il significato definitivo qualifica fondamentalmente, limitandola, quella capacità. Così, è perfettamente corretto sostenere, come fa Giuseppe Mazzotta, che nella teoria vichiana il *ricorso* è un fatto, da cui si implica una

⁵⁷² Scrive Vico nel *De antiquissima*: “In qual guisa poi l’infinito sia disceso in queste cose finite, non potremmo comprenderlo neppure se Dio ce lo spiegasse, trattandosi di verità peculiare alla mente divina, per la quale conoscere è fare è un atto solo. Al contrario, la mente umana è limitata: ragion per cui può ben pensare cose prive di confini e di forme, ma non già intenderle.” Ibidem. Cfr.: Vico, “Principi di Scienza Nuova”, par. 340-345, 349.

⁵⁷³ Voegelin, E., “Revolution and the New Science”, in *History of Political Ideas, Vol. 6: Revolution and the New Science (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 24)*, B. Cooper (ed.), Columbia, University of Missouri Press, 1998, pp. 96-102. Non sono molte le occasioni nel *corpus* teorico di Voegelin in cui questi si riferisce esplicitamente a Vico. Le considerazioni più estese sono quelle sviluppate nel capitolo appena citato a lui dedicato, intitolato “Revolution and the New Science”, che appare in uno dei volumi di cui doveva comporsi la sua, *History of Political Ideas* (un progetto di una storia del pensiero politico che non portò a compimento). Ciò nonostante, come hanno messo in evidenza alcuni studiosi, in particolare Barry Cooper e Pablo Badillo O’Farrell, l’influenza del pensatore napoletano su Voegelin è molto rilevante, perché nella sua opera egli vi ritrovò un solido contraltare non solo al razionalismo e allo scientismo moderno, ma anche a quella nuova forma di immanentismo che questa epoca porterà con sé, rappresentata emblematicamente dalla filosofia della storia di Hegel. Voegelin vide in Vico, in sostanza, un critico lucidissimo (quasi preveggenza) di alcune delle più nefaste tendenze intellettuali moderne: “Vico found himself in opposition to the Age of Enlightenment and Reason when it had barely started on its course. This was perhaps an advantage because the causes of an intellectual disaster can be discerned more clearly before they are obscured by the rank growth of the effects. The enemy was still clearly recognizable, and Vico’s attack has a massive simplicity.” Voegelin, “History of Political Ideas: Revolution and the New Science”, p. 102. Cooper, B., *Eric Voegelin: And the Foundations of Modern Political Science*, Columbia, University of Missouri Press, 1999, cap. 9. Badillo O’Farrell, P., “Scienza Nuova y The New Science of Politics. Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin”, *Cuadernos sobre Vico*, vol. 7-8 (1997), pp. 49-58. Badillo O’Farrell, P., “Una lectura complementaria en torno a la incidencia viquiana en la obra de Eric Voegelin”, *Cuadernos sobre Vico*, vol. 9/10 (1998), pp. 309-317. Sempre su Vico e Voegelin, si consulti anche: Caporali, R., “Vico in Voegelin”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, vol. XX (1990), pp. 195-199. Ed infine si veda anche questo nostro articolo, in cui abbiamo proposto un’analisi comparativa della teoria dell’origine poetica di Vico e quella del linguaggio simbolico in Voegelin: Ballacci, G., “Giambattista Vico y Eric Voegelin: Fundamentos y lenguaje simbólico”, *Utopía y Praxis*, vol. 13, no. 43 (2009), pp. 119-134. Voegelin ci offre una magnifica analisi della malattia esistenziale della *libido dominandi* di cui cadde vittima Hegel in questo suo saggio dedicato al grande filosofo tedesco, sul quale torneremo nel capitolo 6: Voegelin, E., “On Hegel: A Study in Sorcery”, in *Published Essays, 1966-1985*.

regolarità storica, ma certamente non una necessità storica⁵⁷⁴. La necessità delle ‘leggi di ferro’ della storia viene spezzata e così il delirio di onnipotenza che deriva dal convincimento di essere in possesso del conoscenza del loro funzionamento. Al tempo stesso, però, al prospettare la possibilità di un nuovo inizio, il *ricorso* apre lo spazio nei limiti che le sono propri, alla libertà umana. La finitezza della ragione è difatti per Vico una componente fondamentale della condizione umana. Nella *Scienza nuova* ne stabilisce i confini con la provvidenza divina, la moderazione delle passioni (simboleggiata dall’istituzione del matrimonio), l’immortalità delle anime (da quella della sepoltura) e il senso comune (inteso come ciò che la maggior parte degli esseri umani sente) come regola della convivenza civile. Chiunque voglia superare questi limiti, dice Vico, rischia di “trarsi fuori da tutta l’umanità”, cioè di cadere nella ‘barbarie della riflessione’ di quelli che dimenticando i limiti dell’essere umano ne dimenticano le sue necessità basiche⁵⁷⁵.

D’altro canto, la *Scienza nuova* è un’opera mossa da una grande ambizione enciclopedica, inclusiva, ed anche (in un senso però diverso dai grandi sistemi filosofici per esempio della filosofia idealista tedesca) sistematica. Come ci rivela nella sua autobiografia, Vico difatti concepì questa opera mosso dalla intenzione, a dir poco intrepida, di unire “tutto il sapere umano e divino”⁵⁷⁶. In questo senso, l’esempio della enciclopedia barocca fu certamente un’influenza per lui, così come l’intento del “suo autore”, Bacon, di riorganizzare tutto il sistema del sapere⁵⁷⁷. Ma ancor di più, la sua fu una reazione al dissolvimento dello spirito unitario che animava la cultura, causato dalla specializzazione promossa dalla nuova scienza di Galileo, Descartes e Newton⁵⁷⁸; e un tentativo di contrastare la riduzione utilitarista e pragmatica del sapere, figlia dello stesso clima culturale ed incarnata emblematicamente nel motto baconiano “knowledge is power” delle *Meditations*.

Ecco dunque che Vico è pronto ad allontanarsi dal suo stimato Bacon nel rivendicare una concezione del sapere che non sia viziata alla radice da ambizioni di potere o da

⁵⁷⁴ Mazzotta, *The New Map of the World*, p. 219.

⁵⁷⁵ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 360.

⁵⁷⁶ Vico, "Autobiografia", p. 39. Un altro esempio di questa portata enciclopedica lo si ritrova in un punto della *Scienza nuova* in cui, dopo aver finito di elencare le “degnità” filosofiche che reggeranno l’intera opera, Vico invita il lettore a continuare questa certificando la bontà di esse confrontandole con tutto “quanto si è scritto d’intorno a’ principi di qualunque materia di tutto lo scibile divino ed umano della gentilità.” Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 330.

⁵⁷⁷ Mazzotta, *The New Map of the World*, pp. 99-100.

⁵⁷⁸ Battistini, "Vico, filosofo del alba", p. 291. Sulla frattura dell’unità del sistema di sapere come conseguenza della rivoluzione filosofica promossa da figure come Galileo, Hobbes e Descartes, si veda, per esempio: Toulmin, S., *Return to Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, cap. 3.

considerazioni prettamente utilitaristiche, una sapere che viene equiparato come nella tradizione antica alla virtù e che aspiri a fini più alti e puri: la verità e il bene comune⁵⁷⁹; e a rivendicare un sapere che sia, allo stesso tempo, così ampio ed eclettico da includere tutto il panorama dello scibile umano, ma comunque reso coeso da un profondo senso di unità. Vico, in questo, si muove chiaramente nel solco della tradizione classica e ancor più romana e rinascimentale, ma tuttavia, come evidenzia Andrea Battistini, con una enfasi e un'urgenza maggiore di quella dei suoi predecessori umanisti, proprio a causa delle nuove minacce rappresentate dagli sviluppi culturali del periodo che questi stava vivendo⁵⁸⁰.

Si tratta per Vico di convincimenti profondi di cui abbiamo una forte testimonianza già nelle sue prime opere, a partire dalle *Orazioni inaugurali*, o poco dopo nel *De ratione*. In quest'ultima opera, in particolare, è più chiara la polemica contro il cartesianesimo e il disgregamento dell'arco del sapere anticamente tenuto insieme dalla capacità inclusiva e di guida della filosofia⁵⁸¹. Denuncia che, in termini più generali, già troviamo nella *I Orazione*, nella quale dirigendosi agli studenti della sua università, in modo appassionato Vico invitava ad aspirare ad un conoscenza delle cose che non sia volgare e mediocre, ma "intimo e profondo, vario e molteplice", ampio a tal punto tanto da includere "tutto l'orbe delle dottrine", e tanto approfondito in ogni disciplina da dare l'impressione che essa sola sia quella alla quale ci si è dedicati tutta la vita. Un conoscenza, il cui raggiungimento passa per Vico per la scoperta delle grandi facoltà che l'essere umano possiede grazie alla sua natura in parte divina, mediante la ricerca interiore secondo l'antico motto delfico del

⁵⁷⁹ Questa concezione del sapere libera dalla subordinazione di questo al proposito del conseguimento del potere, è un punto molto importante di contatto tra Vico, e in generale la tradizione a cui si rifà, e il pensiero sefardita. Sulle implicazioni e il significato politico di questa concezione propria della tradizione sefardita e in primo luogo, in primo luogo Mosè Maimonide, – il sapere come via verso la verità e la pace – ha scritto cose molto interessanti Javier Roiz. Roiz, J., *Teoría política en el sur de Europa. Sociedad vigilante y mundo judío*, Madrid, Editorial Complutense, 2008.

⁵⁸⁰ Scrive Battistini riguardo alla maggior enfasi di Vico rispetto agli umanisti nel reclamare un sapere enciclopedico: "But Vico goes further because from the seventeenth century the new science of Galileo, Descartes, Bacon, Leibniz, and Newton produced specialization and the divorce between the two cultures. By reaction, the sense of totality and unity is much stronger in Vico than in the Humanists, who lived in a time when knowledge was integrated. In that time, the same man could know and understand a Greek or Latin poem and the Pythagorean theorem, a painting by Raphael, and the workings of a hydraulic machine. In Vico's time a Humanist could not understand algebra anymore, or infinitesimal calculus, or the mechanism of falling of weights, because intellectuals by that time concentrated on and investigated only one subject, due to the extreme expansion of learning." Battistini, A., "The Idea of Totality in Vico", *New Vico Studies*, vol. 15 (1997), pp. 36-46, qui p. 37.

⁵⁸¹ Vico, "Il metodo degli studi del tempo nostro", p. 237.

‘conosci te stesso’⁵⁸²; che però al tempo stesso, tenga come fine ultimo, non l’arricchimento o la gloria personale, non la ricerca della verità fine a se stessa, ma come dirà nella *IV Orazione*, il bene comune dei cittadini⁵⁸³. Un conoscenza, infine, che che nella ultima delle orazioni, il *De mente heroica*, pronunziate da un Vico ormai anziano, raggiungerà una dimensione addirittura “eroica”: il sapere come completo dispiegamento delle potenzialità umane, quasi a trascendere la propria umanità, per servire l’unico fine della felicità del genere umano; e per questo libero da ogni giuramento di fedeltà, scevro da preoccupazioni di appartenenza a mode passeggiare, e dunque libero di esser attratto verso tutto quanto vi sia di pregevole in tutte le discipline che compongono lo scibile umano, ma guidato da un desiderio di unità e di armonia⁵⁸⁴.

Nella *Scienza nuova*, come si diceva, Vico diede una magnifica rappresentazione della sua concezione di questo sapere enciclopedico ed armonico nelle sue componenti. Un’enciclopedia dalla spiccata sensibilità retorica ed umanista, ben diversa dalla più famosa *Encyclopédie*, che qualche anno più tardi vedrà la luce, così come dagli altri tentativi di riorganizzazione del sapere di quell’epoca in generale⁵⁸⁵. Alla testa del suo sistema, o meglio alla base di quell’*arbor scientiae* che rappresentava l’opera maestra di Vico, questi mise, alla maniera di Platone, il sapere delle cose più elevate, quella sapienza filosofica “che comanda a tutte le discipline, dalle quali s’apprendono tutte le scienze e l’arti che compiono l’umanità.”⁵⁸⁶

I suoi principi, rappresentati nelle “degnità” poste all’inizio dell’opera, a differenza degli assiomi statici e meta-fisici delle scienze astratte, animeranno, secondo una analogia organicista di cui Battistini giustamente sottolinea la rilevanza, tutto il corpo della *Scienza*

⁵⁸² Vico, G., *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, F. J. Navarro Gómez (ed. e trad.), Rubí (Barcelona), Anthropos, 2002, pp. 3 e ss.

⁵⁸³ Ibid., p. 40.

⁵⁸⁴ In una delle sue ricorrenti ingegnose ricostruzioni etimologiche Vico, a proposito dell’armonia del sapere, scrive nel *De mente heroica*: “Durante tutto il tempo consacrato alle lezioni non dedicatevi ad altro che a un continuo raffronto tra le cose che andrete imparando, per creare connessioni tra loro, in guisa da farle concordare tutte in ciascuna delle discipline studiate da voi: nel che vi sarà di guida la natura stessa della mente umana, che si diletta soprattutto dell’uniforme, del conveniente, del decoroso. Non per nulla sembra che il dotto sostantivo latino <<scientia>> abbia lo stesso etimo dell’aggettivo <<scitus>>, che significa anche <<bello>>: giacché, come la bellezza consiste in una giusta simmetria tanto delle membra tra loro, quanto nel loro congiungersi tutte in bel corpo, così la scienza non va considerata se non come la bellezza della mente umana.” Vico, “Della mente eroica”, p. 920, cfr. 911, 914, 916.

⁵⁸⁵ Si veda il confronto che Battistini traccia tra l’‘enciclopedia’ vichiana e quella di Diderot e D’Alambert: Battistini, “The Idea of Totality in Vico”.

⁵⁸⁶ Vico, “Principi di Scienza Nuova”, par. 364. Mazzotta, *The New Map of the World*, p. 98.

nuova come il sangue i corpi animati⁵⁸⁷; realizzando, come fossero pulsazioni del cuore, una “expansión desde un particular *certo* filológico a un general *vero* filosófico, y una concentración de un *vero* filosófico en un *certo* filológico.”⁵⁸⁸ Difatti, questo gioco di continuità tra il *vero* universale della filosofia e il *certo* particolare della filologia è centrale nell’opera, come testimonia il fatto fondamentale che la metafisica posta a fondamento della *Scienza nuova* sia una metafisica poetica, che mette in questione i presupposti razionalisti della nuova scienza, scoprendo il *mythos* invece che il *logos* all’origine della scienza⁵⁸⁹. E il carattere poetico della metafisica della nuova scienza vichiana si trasmetterà in tutto il suo corpo, così da rendere questa un’enciclopedia del tutto particolare: una con una matrice prettamente retorica. Ricorrendo ancora una volta a Battistini, notiamo difatti come la enciclopedia vichiana si muova con una logica diversa da quella della *Encyclopédie*. Battistini cita dei passaggi importanti della *Scienza nuova* del 1730:

“In a passage of the *New Science* of 1730, Vico asks his readers for an ‘associative (or comprehensive) mind,’ because in such a mind ‘there is no thing that cannot be associated with innumerable others of other sorts’ (1730 edition, 95). Whoever does not possess this gift will be like the ‘hard of hearing who dislike hearing some chords of the harpsichord because they do not hear the others with which one makes sweet and pleasant harmony.’”⁵⁹⁰

Invece di una logica dissociativa ed analitica, propria della enciclopedia di Diderot, Vico ne offre una il cui principio è quello dell’associazione e dell’inclusione, proprie dell’arte topica e delle sua capacità ingegnosa. E difatti, nota Battistini, Vico in questo passo non propone una analogia con la vista, la facoltà caratteristica della filosofia e della nuova scienza naturale, la facoltà dell’analisi che oggettifica e disseziona, ma con l’udito, che come abbiamo già rimarcato in questo lavoro è un senso meno astratto della vista, caratterizzato dall’unione e

⁵⁸⁷ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 119. Battistini, "The Idea of Totality in Vico", p. 43.

⁵⁸⁸ Questa immagine è stata coniata da Verene e ripresa da Battistini: Battistini, "Vico, filósofo del alba", p. 289.

⁵⁸⁹ Mazzotta nota la relazione antitetica che esiste tra queste due espressioni, riassunte in quello che definisce l’ossimoro del termine ‘mitologia’ (che unisce appunto *mythos* e *logos*). Tuttavia, ricordiamo ancora una volta, che come scrive Heidegger, nelle origini della cultura greca, *mythos* e *logos* avevano lo stesso significato. Si veda supra nota 107.

⁵⁹⁰ Battistini, "The Idea of Totality in Vico", pp. 38-39.

dalla simultaneità⁵⁹¹, il senso per antonomasia associato all'armonia. E tra conoscenza ed armonia, come dichiara Ong, esiste una relazione diretta "knowledge is ultimately not a fractioning but a unifying phenomenon, a striving for armony."⁵⁹²

Riprendiamo un passo molto importante del *De antiquissima* a cui ci siamo riferiti anteriormente:

"In qual guisa poi l'infinito sia disceso in queste cose finite, non potremmo comprenderlo neppure se Dio ce lo spiegasse, trattandosi di verità peculiare alla mente divina, per la quale conoscere è fare è un atto solo. Al contrario, la mente umana è limitata: ragion per cui può ben pensare cose prive di confini e di forme, ma non già intenderle, o, come diremmo in volgare, <<può andarle raccogliendo, ma non già raccôrle tutte>>. Senonché proprio codesto pensarle equivale a confessare che le cose che tu pensi sono prive di forme e di confini. Il conoscere distinguendo, come quello che è un conoscere i confini delle cose, è più un difetto che non un pregio della mente umana. La mente divina le vede nel sole della verità; il che vuol dire che, nel vederne una, ne conosce, insieme con questa, infinite altre: tutt'al contrario della mente umana, che, nel conoscere una cosa distinguendola, la vede al lume notturno d'una lucerna; il che significa che, vedendola, perde nella visione di essa, quella delle cose circostanti."⁵⁹³

Vico qui fa riferimento al senso della vista, tuttavia è chiaro che nel farlo si appella all'aspetto meno analitico di questo senso, a quella capacità di visione di insieme in cui primeggia lo spirito associativo e unificatore, che emana, per esempio, dal valore simbolico degli universali fantastici. L'enorme numero di fatti, questioni, materie, vengono associati nella *Scienza nuova* tramite questa capacità associativa dell'ingegno e legati in una trama attraverso una logica narrativa. Si procede da un punto all'altro, si costruisce un ponte tra un evento storico e l'altro, attraverso associazioni mentali che funzionano più che per meccanismi logici, per meccanismi tropologici (metafore, metonimie, sineddoci, ecc.) che stabiliscono relazioni immediate. La *Scienza nuova* si costituisce dunque come una visione di insieme, emblematicamente raffigurata nella "dipintura" del frontespizio dell'opera, di cui si riesce a

⁵⁹¹ Ibid., p. 39.

⁵⁹² Ong, *Orality and Literacy*, p. 72.

⁵⁹³ Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", p. 277.

mantenere la coesione senza soluzione di continuità dal momento originario più sensibile della prima età fino all'astrazione e alla differenziazione più spinta della terza età, attraverso la persistenza in tutto il percorso di una logica poetica e associativa⁵⁹⁴. In questo senso essa si configura come una versione attualizzata, propria dei suoi tempi, e permeata anche dalla influenza del miglior spirito della tradizione filosofica, di quella enciclopedia mitica che Vico aveva scoperto essere i poemi epici omerici⁵⁹⁵.

5.4: In conclusione: l'enciclopedia retorica dei tempi moderni di Vico

Ed è questo aspetto enciclopedico che ci avverte della portata della *Scienza nuova* dal punto di vista della storia del pensiero politico e delle idee in generale. Essa viene a configurare una sorta di enciclopedia 'retorica' dei tempi moderni che, a nostro intendere, può essere considerata come l'ultima e una delle più impressionanti manifestazioni di quell'ideale dell'unione tra retorica e filosofia che abbiamo analizzato in questo capitolo. Ideale che accompagnò Vico sin dalle origini del suo percorso intellettuale⁵⁹⁶ e che nella *Scienza nuova*

⁵⁹⁴ Per Battistini, Vico cerca l'unità del sapere nel suo momento originario, anteriore all'astrazione e alla differenziazione della ragione, quando il conoscenza inizia il suo percorso attraverso il contatto con i sensi 'più concreti'. Un altro esempio di ciò lo troviamo nel *De ratione*, quando Vico parla dei topici come di ciò "quae omnia sapiunt", dove il termine *sapiunt* fa riferimento al senso del gusto. Scrive Battistini: "According to a great historian, Lucien Febvre, smell is the most 'animal' sense. By contrast, sight has a much more intellectual function, follows a rational procedure, and obeys a principle of abstraction which simplifies reality. In terms of immediacy, hearing is the intermediary between smell and sight. In any case, hearing comes from the inner man, from his lungs, and perhaps also for this, is more tied to emotionality. A scientist like Galileo refers instead to the sense of sight and to the process of reading. For him, as he says in the *Saggiatore*, the world is written in 'a mathematical language, and its characters are triangles, circles, and other geometric figures'... For Galileo the encyclopedia of knowledge is formed by a combination of regular polygons, or, in the *Massimi sistemi*, by the decomposable and discontinuous mechanism of the alphabet, such that 'all the sciences' are contained in the 'combination of twenty little characters on a page'." Vico, certamente, fa riferimento anche alla vista. Tuttavia lo fa attraverso la formula degli universali fantastici, quelle immagini emblematiche, simboliche, in cui la universalità convive con la concretezza e la particolarità. Battistini, "The Idea of Totality in Vico", pp. 39-40.

⁵⁹⁵ Su questo e sulla questione della scoperta del vero Omero si veda: Mazzotta, *The New Map of the World*, cap. 6.

⁵⁹⁶ Già nelle lezioni che come professore di retorica impartiva nella Università di Napoli e che verranno raccolte e pubblicate nelle *Institutiones oratoriae*, Vico reclamava la centralità dell'unione tra filosofia e retorica. Un convincimento che mantenne intatto negli anni seguenti, come testimonia un discorso che tenne in occasione dell'inaugurazione annua dell'Accademia degli Oziosi, in cui ripercorrendo la storia del rapporto tra queste due discipline da Socrate fino quasi ai tempi suoi, sosterrà con parole quasi identiche a quelle di Cicerone che: "... per lo natural legame onde noi dicemmo essere stretti insieme la lingua e 'l cuore, perocché ad ogni idea sta naturalmente la sua voce attaccata, onde l'eloquenza non è altro che la sapienza che parla." Vico, G., "Filosofia ed eloquenza", in *Opere*, pp. 940-941. Paolo Fabiani ha messo molto bene in risalto la continuità che esiste in Vico, sin dalle sue prime opere, tra retorica e filosofia (nonostante la problematicità che esiste in questa

venne genialmente reinterpretato in questa nuova scienza del mondo civile i cui contorni abbiamo delineato. Di essa abbiamo cercato di mettere in luce la matrice, o quantomeno, la forte sensibilità retorica ed umanista, senza negare che in essa convergano anche altre influenze e che certamente essa sia il prodotto originalissimo della mente di un pensatore geniale come era Vico. Tuttavia, ci sembra poter affermare che proprio grazie a questa sensibilità la nuova eppur antichissima scienza di Vico abbia mostrato meriti enormi rispetto alle concezioni alternative della scienza che in quel periodo si stavano proponendo e nelle quali la tradizione retorica e umanistica era disdegnata. In primo luogo, la capacità di interpretare, da una mentalità segnata dal trionfo della ragione illustrata, quelle origini incertissime, pre-razionali, della storia, che non sono altro che le profondità inesplorate e mute della mente e dell'animo. Il che significa mantenere un vincolo con il passato e con le origini del pensiero nell'esperienza del mondo⁵⁹⁷. In secondo luogo e come conseguenza di ciò, l'aver mostrato la possibilità e la necessità di mantenere viva questa sensibilità 'poetica' nei nostri tempi razionali, cioè di mantenere la capacità di pensare attiva in tutta la sua estensione, come l'unico antidoto contro la 'barbarie della riflessione' e gli incubi onnipotenti della ragione⁵⁹⁸.

relazione) nel seguente articolo: Fabiani, P., "La persuasión desde las *Institutiones Oratoriae* a la *Scienza Nuova*", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 7-8 (1997), pp. 59-73.

⁵⁹⁷ Come dice Vico: "dovendo noi incominciare a ragionarne da che quelli incominciarono a umanamente pensare." Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 338.

⁵⁹⁸ Battistini, "Vico, filosofo del alba", p. 46.

CAPITOLO 4

LA TRADIZIONE RETORICA LATINA E UMANISTICA (II): LA FORMAZIONE DEL CITTADINO

1. INTRODUZIONE: ANCORA SU RETORICA, FILOSOFIA E POLITICA

Nel capitolo anteriore ci siamo occupati di analizzare alcune delle caratteristiche peculiari della concezione del sapere e della sua relazione con la vita pubblica, che emerge dal punto di vista della cosiddetta tradizione della retorica. Lo abbiamo fatto esplorando la posizione che pensatori emblematici di questa tradizione, sia del periodo classico che rinascimentale, hanno sostenuto riguardo la questione della relazione tra filosofia e retorica, mettendone in luce la continuità nel proporre una visione della cultura – rappresentata dall’ideale dell’unione di filosofia e retorica – in cui la ricerca di alti orizzonti spirituali potesse convivere con una primaria vocazione pratica, intesa non in senso riduttivamente utilitaristico bensì come una priorità data al suo significato politico. Successivamente, abbiamo proseguito nella nostra analisi prendendo in esame la nuova scienza civile forgiata da Giambattista Vico, l’ultimo e uno dei più originali interpreti di questa tradizione. Abbiamo mostrato come, senza negare la sua indubbia originalità e la molteplicità delle influenze culturali di cui si nutre, in essa sono presenti chiaramente elementi fondamentali di quella tradizione e di quell’ideale, rielaborati genialmente in un nuovo approccio alla scienza politica di cui la *Scienza nuova* è la manifestazione più compiuta e significativa.

Quello che abbiamo cercato di capire nel capitolo precedente, dunque, sono quelle caratteristiche di base che secondo la tradizione retorica romana ed umanistica (e il loro

preludio isocratico) la scienza deve possedere per essere utile al bene collettivo, e come essa interpreta il ruolo del pensatore rispetto alla sua comunità. Si tratta, naturalmente, di questioni classiche nella storia del pensiero politico e che abbiamo voluto esplorare dal lato meno battuto della tradizione retorica. La risposta che essa ha dato a tali questioni, riassumibili nella formula dell'ideale dell'unione tra retorica e filosofia e nella figura dell'intellettuale impegnato nelle vicende politiche della propria comunità, vista dal lato di pensatori per quanto sensibili alla retorica come Hannah Arendt o Leo Strauss, più vicini alla filosofia potrebbe essere considerata insoddisfacente.

La Arendt, difatti, ci ha descritto quella tendenza intrinseca di chi compie l'atto di pensare ad allontanarsi della compagnia degli altri e rinchiudersi in se stesso; cioè la tendenza del pensiero, che pur nasce sempre nella esperienza diretta ad estraniarsi del mondo comune. Una caratteristica questa che, secondo quanto ci dice, fu lo stesso Cicerone a scoprire per la prima volta; il quale si accorse pure, che in questo modo esso veniva a porsi anche come una fonte di curazione dell'animo dalle nefandezze del mondo⁵⁹⁹. In sintonia con queste osservazioni un teorico politico come Leo Strauss, che ha fatto della questione sul ruolo del pensatore nella città uno dei luoghi centrali della sua riflessione, ha scritto che fu lo stesso Cicerone ha mostrarci la difficoltà di far abbassare lo sguardo alla filosofia per occuparsi delle questioni umane e non di quelle divine o naturali, o addirittura l'impossibilità di cercare di obbligarla a trovare un posto stabile nella città⁶⁰⁰.

Seguendo il filo delle considerazioni di Arendt e Strauss, si potrebbe obiettare alla soluzione retorica classica rappresentata da Cicerone e Quintiliano, che consiste nel costringere la filosofia (nonostante la prospettiva allettante rappresentata dal rifugio spirituale che ella può offrire) a non perdere contatto con il sapere comune e con i problemi concreti e a coniugare nella stesa persona il politico e il filosofo, di non renderle giustizia perché finisce con addomesticarne la capacità critica e di rinnovamento morale, e di limitarne le possibilità speculative. A riprova di ciò, si potrebbe notare che, secondo canoni consolidati nella tradizione filosofica come la sistematicità, la originalità, la coerenza argomentativa, ad

⁵⁹⁹ "Cicero, well versed in Greek philosophy, had discovered the thought-trains by which one could take one's way out of the world. He found that such thoughts... were likely to offer comfort and help in the world as it then was (and, of course, always is, more or less)." Arendt, *The Life of the Mind*, p. 157. Questa è una delle brillanti intuizioni filosofiche, di cui parlavamo nell'antecedente nota 407, che la Arendt riconosce a Cicerone. Sulla valutazione della Arendt di Cicerone come filosofo, si veda: Hammer, D., "Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory", *Political Theory*, vol. 30, no. 1 (2002), pp. 124-149, qui pp. 138-142.

⁶⁰⁰ Strauss, *The City and Man*, pp. 13-14.

eccezione forse di Vico, nessuno dei grandi retori è stato mai considerato anche un grande filosofo⁶⁰¹; e che molti retori, primi fra tutti Cicerone e Quintiliano, condivisero un certo conservatorismo di fondo, consono con la loro partecipazione politica, diretta o in qualità di consiglieri (nel caso di molti umanisti): la ricerca del *consensus* e la *concordia* riguardo alle fondamentali questioni politiche fu considerato da Cicerone sempre il massimo traguardo a cui aspirare; così come per Quintiliano, l'obiettivo centrale non è mai stata la critica della propria comunità e della propria cultura, ma la formazione della classe dirigente⁶⁰². Lo stesso Vico, in quello scritto dove più esplicitamente trattò della questione difendendo appassionatamente l'ideale dell'educazione retorica - il *De ratione* - mostrerà di essere a tal punto cosciente della sua problematicità da scrivere:

“A questo punto può darsi che, a proposito di quanto ho detto della prudenza civile, mi venga obiettato da uomini dottissimi che io intendo formare non filosofi ma cortigiani, e che inculco di trascurare la verità e seguire l'apparenza, di tener bassa la virtù e preferirne il simulacro. Lontane da me intenzioni del genere. Tuttavia bramerei che i miei ascoltatori divenissero anche <<filosofi di corte>>: amanti, sì, del vero, ma di quello che al tempo medesimo appare tale; seguaci, sì, dell'onesto, ma di quello che riscuote l'approvazione universale.”⁶⁰³

Nelle parole di Vico riemerge intatto l'ideale che si forgiò dai tempi dei grandi retori romani che mira a racchiudere nella stessa persona le caratteristiche del pensatore e del politico, ottimista sulle possibilità di riconciliare le esigenze dell'uno con quelle dell'altro.

Una seconda obiezione che si potrebbe muovere a questo orientamento che emerge dalla tradizione retorica non è sfuggita ai suoi studiosi più attenti. Come ha scritto uno di essi, Brian Vickers, quando un Cicerone pretende che nella figura dell'oratore perfetto convivano “the subtlety of the logician, the thoughts of a philosopher, a diction almost

⁶⁰¹ Si ricordi (con la precisazione riguardo alla Arendt della nota 598) quello che abbiamo detto precedentemente riguardo la poca considerazione che Cicerone ha generalmente goduto come filosofo; per non parlare di Quintiliano, a cui quasi mai si è guardato come a un filosofo. Un difetto del *De oratore*, per esempio, secondo George Kennedy è l'incapacità di Cicerone di conciliare nella stessa persona l'attività speculativa con quella attiva. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, p. 227.

⁶⁰² Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, pp. 36, 39. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, p. 210. A questo rispetto, infatti, c'è chi considera che quello che Isocrate chiamava *philosophia* non era che “little more than conventional morality and moralizing”. Fantham, *The Roman World of Cicero's De Oratore*, p. 70.

⁶⁰³ Vico, “Il metodo degli studi del tempo nostro”, pp. 196-197.

poetic, a lawyer's memory, a tragedian's voice, and the bearing almost of a consummate actor", coronati da una conoscenza approfondita in tutti i campi del sapere ed arricchiti da una eloquenza tale da essere "so potent a force that it embraces the origin and operation and developments of all things, all the virtues and duties, all the natural principles governing the morals and minds and life of mankind, and also determines their custom and laws and rights, and controls the government of the state.. in short, the entire field of practical philosophy"⁶⁰⁴; quando si chiede tutto questo, sostiene Vickers, si rischia di dare una risposta vana alla critica di inconsistenza di Platone contro la retorica, perché si finisce passando dal nulla al troppo⁶⁰⁵. In termini molto simili si sono espressi Dilip Gaonkar, che ha sottolineato la ricorrente tendenza della retorica "to flee from mere rhetoric", cioè di rispondere alla critica platonica di essere una disciplina senza contenuto, espandendo a tal punto i suoi confini da divenire evanescente⁶⁰⁶; o Stanley Fish, il quale ci ricorda come già S. Agostino, nel suo *De doctrina christiana*, aveva intuito che la retorica potesse avere un esito di questo genere, nel momento in cui rispondendo all'accusa di immoralità ricordando che il fine dell'oratore è il bene comune, finiva con il dissolvere la sua identità in quella indefinita della saggezza⁶⁰⁷.

Queste considerazioni critiche hanno il loro peso e non possono essere tralasciate. L'obiettivo di questo capitolo è quello di capire il significato politico di questa concezione del sapere nella tradizione retorica-romano-umanistica studiando come essa s'incarni nella figura del *vir civilis* o dell'oratore perfetto e come ciò implichi da parte di questa tradizione l'aver messo al centro della politica la questione della formazione della cittadinanza. Attraverso questa analisi, avremo modo di rispondere anche a queste due obiezioni che abbiamo formulato.

⁶⁰⁴ Cicerone (nel *De oratore*) citato in: Vickers, *In Defence of Rhetoric*, pp. 164-165.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 165.

⁶⁰⁶ Gaonkar, D. P., "Rhetoric and Its Double: Reflections on the Rhetorical Turn in the Human Sciences", in J. L. Lucaites, C. M. Condit e S. Caudill (eds.), *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader*, New York, The Guilford Press, 1999, pp. 194 e ss.

⁶⁰⁷ Fish, "Rhetoric", p. 34.

2. LO STATUS DELLA RETORICA A ROMA

Analizzando l'evoluzione della retorica come disciplina, nel capitolo precedente, abbiamo visto come a partire dal secolo XV essa iniziò un lento ma irreversibile processo di 'letteraturizzazione' e impoverimento tecnicista, a cui corrispose una crescente marginalizzazione nella sfera pubblica e una perdita di status nel contesto culturale. Questo processo s'inserì in una cornice di trasformazioni sociali, politiche e culturali, di enorme portata di cui abbiamo dato brevemente conto, nella quale spicca, dal punto di vista intellettuale, l'impulso razionalista dell'opera di Peter Ramus e René Descartes.

Dal punto di vista delle caratteristiche del discorso pubblico e del ruolo della retorica nella vita politica, le conseguenze di tutto ciò furono assolutamente decisive. Tra di esse possiamo elencare le seguenti: innanzitutto, la mortificazione della retorica come arte del discorso civico, arte pratica e in prima istanza orale, e del suo ruolo educativo nella formazione della classe politica. Parallelamente, l'innalzamento del metodo logico-dialettico a fondamento per tutto il sapere e filtro di giudizio per ogni tipo di affermazione con pretesa scientifica portò con sé la conseguente riduzione della questione della comunicazione alla trasmissione di idee pure attraverso uno strumento linguistico neutro e prettamente razionale; una situazione in cui, tutt'al più, alla retorica era riservato un ruolo ornamentale per facilitare la comunicazione di contenuti particolarmente ostici a un pubblico non educato. In secondo luogo, questo implicava una privatizzazione del pensiero e il suo allontanamento dalla piazza pubblica e dalle sue contingenze (come è emblematicamente evidente nel solipsismo cartesiano); e da qui, che la verità cominciasse ad essere percepita solo come frutto di processi logici a-storici e anonimi, cioè, come qualcosa la cui rivelazione non necessitava del foro pubblico ma che poteva occorrere nell'intimità del pensiero di ogni individuo⁶⁰⁸.

Come abbiamo mostrato, in contrasto con questi presupposti, la tradizione retorica romana ed umanistica insisteva nel sottolineare il carattere dialogico della razionalità e la sua insufficienza comunicativa, cioè l'impossibilità di prescindere dall'aspetto emotivo, così come

⁶⁰⁸ Questi sono alcuni dei fenomeni che vari studiosi della tradizione della retorica hanno individuato soprattutto come conseguenza della rivoluzione ramista. Schaeffer, *Sensus Communis*, pp. 31-32. Adrián, "Petrus Ramus y el ocaso de la retórica cívica", pp. 24-31. Schaeffer, dopo aver tratto queste conclusioni, aggiunge enfaticamente: "The full impact of Ramism on Western culture may never be understood."

da quello ‘formale’ (cioè delle questioni relative allo stile) in ogni tipo di comunicazione; e nello stesso piano, la contingenza e una certa trascendenza della verità nell’ambito delle cose umane, da cui segue la necessità che essa venisse sancita dal dialogo pubblico. Presupposti di questo genere, tuttavia, non devono indurre a pensare che questa tradizione fosse portatrice di una posizione relativista. Tutt’altro. La riduzione della retorica a una mera tecnica con cui (con)vincere nelle discussioni pubbliche, indipendentemente da altre considerazioni etiche e politiche, fu uno degli spettri contro cui maggiormente si batterono i retori romani. Essi difatti si fecero portatori di una visione nella quale la retorica diveniva la suprema *ars civilis*, un’arte in cui le abilità del portare avanti le proprie cause nel foro, o nelle assemblee, attraverso la ricerca dei mezzi più convincenti, fosse tutt’uno con l’obiettivo del conseguimento del bene collettivo; un’arte che, in una formula, insegnasse ad appianare eventuali contrasti tra verosimiglianza e giustizia⁶⁰⁹.

Un tale innalzamento dell’arte retorica trova riscontro nell’assoluta centralità che a Roma assunse la figura dell’oratore. La problematicità della questione della relazione tra l’identità del buon individuo con quella del buon cittadino che esiste, per esempio, in Aristotele, fu risolta da autori come Cicerone e Quintiliano, facendo coincidere le due figure (per quanto questa soluzione possa essere considerata definitiva e soddisfacente). E a sua volta, facendo coincidere il buon cittadino con il buon oratore. Questo perché si considerava che, se le attività politiche più rilevanti presentano un intrinseco carattere retorico nel richiedere l’uso eloquente della parola, allora un buon cittadino non poteva che essere un buon oratore⁶¹⁰:

“the man who can really play his part as a citizen and is capable of meeting the demands both of public and private business, the man who can guide a state by his counsels, give it a firm basis by his legislation and purge its vices by his decisions as a judge, is assuredly no other than the orator of our quest.”⁶¹¹

⁶⁰⁹ Cicerone mostrò qualche dubbio sullo status della retorica come arte, non perché avesse una idea ristretta della retorica, ma al contrario perché considerava arti solo quelle discipline che si occupano di questioni specifiche sulle quali producono un conoscenza esatto. Per Quintiliano, invece, la retorica è senza ombra di dubbio un’arte, come lo si evince dalla sua definizione di questa come *ars bene dicendi*. Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.15. Cicerone, *De Oratore*, I.23. Su questo si veda anche: Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 100-103.

⁶¹⁰ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 87-88.

⁶¹¹ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, I.proemio.10.

La figura del buon oratore venne ad assumere così una enorme importanza; ad essa si attribuirono un potere politico e un ascendente sulle masse enormi: l'oratore era colui che convinceva il senato a prendere le decisioni che considerava migliori; era colui che muoveva il popolo ad abbracciare un determinato convincimento⁶¹²; era infine colui che aveva in suo potere di fondare e mantenere in pace le città. Ma a sua volta, queste grandi potenzialità potevano compiersi al meglio solo sotto determinate condizioni: innanzitutto, la libertà, cioè che le vicende politiche fossero risolte attraverso il potere della parola di trovare un consenso, piuttosto che con il fragore delle armi⁶¹³; in secondo luogo, l'educazione, cioè che coloro che prendevano parte alla vita politica fossero formati nella esigentissima arte retorica. Si trattava dunque di un potere inteso soprattutto in termini potremmo dire arendtiani, come capacità di agire insieme attraverso il consenso e la comprensione, più che in termini agonistici⁶¹⁴.

Ecco dunque che quello del perfetto oratore assunse i contorni di un ideale, la cui funzione è paragonabile alla idea platonica del Bene⁶¹⁵. Un modello a cui ispirarsi, talmente

⁶¹² Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 88-89.

⁶¹³ Nell'introduzione del suo *Brutus*, in cui si racconta la storia della eloquenza in Grecia e a Roma, Cicerone scrisse parole amare riguardo al contemporaneo declino di questa in concomitanza con quel turbolento periodo di violenze che la dittatura di Cesare portò con sé: "For were Hoertensius alive today he would doubtless have occasion, along with other good and loyal men, to mourn the loss of many things; but one pang he would feel beyond the rest, or with few to share it: the spectacle of the Roman forum, the scene and stage of his talents, robbed and bereft of that finished eloquence worthy of the ears of Rome or even of Greece. For me too it is a source of deep pain that the state feels no need of those weapons of counsel, of insight, and of authority, which I learned to handle and to rely upon, - weapons which are the peculiar and proper resource of a leader in the commonwealth and of a civilized and law-abiding state. Indeed if there ever was a time in the history of the state when the authority and eloquence of a good citizen might have wrested arms from the hands of angry partisans, it was exactly then when through blindness or fear the door was abruptly closed upon the cause of peace." Cicero, "Brutus", 6-7.

⁶¹⁴ A proposito del 'potere' dell'oratore, si ricordi che, una dei principali 'strumenti' che questi aveva per muovere i suoi interlocutori in una determinata direzione era quello dell'*ornatus*, cioè l'abbellimento stilistico del discorso. Skinner ci ricorda che questo termine, nel latino classico, veniva normalmente adoperato per riferirsi alle armi e agli accessori di un guerriero. L'essere propriamente *ornatus* significava essere propriamente equipaggiato e protetto per la guerra. Parlando del potere dell'oratore, insomma, i retori romani non alludevano a qualcosa di superficiale, ma a un potere concreto, fisico, paragonabile a quello di un guerriero, anche se in una battaglia molto differente, quella delle parole. In questo senso, la retorica romana condivide almeno in parte una certa connotazione agonistica con la dialettica nella filosofia greca. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 49. Su questo si veda anche: Fantham, *The Roman World of Cicero's De Oratore*, pp. 282-284. Tuttavia come cercheremo di mostrare più avanti, la retorica romana, soprattutto con Quintiliano, concepisce il potere come strumento positivo che sorge dalla capacità di comprensione e di inclusione, più che come risultato della 'vittoria' sulle posizioni dell'altro. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 316.

⁶¹⁵ Cicerone nel suo *Orator*, per descrivere il suo ideale del perfetto oratore, fa ricorso esplicitamente al concetto delle idee platoniche: "Consequently in delineating the perfect orator I shall be portraying such a one as perhaps has never existed. Indeed I am not inquiring who was the perfect orator, but what is that unsurpassable ideal which seldom if ever appears throughout a whole speech but does shine forth at some times and in some places, more frequently in some speakers, more rarely perhaps in others. But I am firmly of the opinion that nothing of any kind is so beautiful as not to be excelled in beauty by that of which it is a copy, as a mask is a

impegnativo da rendere, come è stato detto, la figura dell'oratore perfetto qualcosa di eternamente assente⁶¹⁶. E pur tuttavia, non per questo un modello 'utopico' nel senso moderno del termine: perché tutto ciò che esso richiedeva è alla portata delle potenzialità umane⁶¹⁷. Soprattutto un ideale che si differenziava da quello platonico su un punto fondamentale: perché se questo era sorto da un'esperienza essenzialmente filosofica e solo successivamente trapiantato nel campo della politica (con le conseguenze negative che vedremo nell'ultimo capitolo)⁶¹⁸, l'ideale del perfetto oratore era uno concepito a partire dall'esperienza politica e dunque fatto della sua stessa sostanza.

La fortuna dell'ideale del perfetto oratore sarà comunque limitata nei secoli successivi, o quanto meno incostante. Tuttavia esso è rimasto senza ombra di dubbio come una delle grandi invenzioni nella storia del pensiero politico. Un'invenzione che insieme ad altri insegnamenti della cultura classica, fu recuperata e celebrata dai primi umanisti, primi fra tutti Coluccio Salutati e Poggio Bracciolini⁶¹⁹.

La via per cercare di raggiungere questo modello era un processo di formazione personale, la cui difficoltà e lunghezza corrispondeva all'estensione dei confini della retorica e alla responsabilità che le venivano conferite. Le sorti della comunità, infatti, venivano ad essere intese come dipendenti dalla qualità della 'sostanza' di cui era fatta: la cittadinanza. Per questo il processo formativo del cittadino, che come è stato appena detto coincideva con quello dell'oratore, divenne fondamentale. Un progetto educativo che accompagnerà il

copy of a face. This ideal cannot be perceived by the eye or ear, nor by any senses, but we can nevertheless grasp it by the mind and imagination... these patterns of things are called *ἰδέαι* or ideas by Plato..." Cicero, "Orator", in *Brutus, Orator*, III.7-11. Secondo Kristeller nell'applicare questa concezione platonica all'oratore Cicerone si è ispirato a una delle sue fonti preferite: il filosofo stoico Panezio. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 223.

⁶¹⁶ Connolly, *The State of Speech*, p. 14. Così Cicerone nell'*Orator*: "let us search, then, Brutus, if we can, for this man whom Antonius never saw, or who has never existed at all." Cicero, "Orator", V.19. Cfr.: Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.10.4, XII.1.20.

⁶¹⁷ Nelle parole di Quintiliano: "he must also be a thorough master of the science and the art of speaking, to an extent that perhaps no orator has yet attained. Still we must none the less follow the ideal, as was done by not a few of the ancients, who, though they refused to admit that the perfect sage had yet been found, none the less handed down precepts of wisdom for the use of posterity. Perfect eloquence is assuredly a reality, which is not beyond the reach of the human intellect. Even if we fail to reach it, those whose aspirations are highest, will attain to greater heights than those who abandon themselves to premature despair of ever reaching the goal and halt at the very foot of the ascent." Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.proemio.18-21.

⁶¹⁸ Arendt, *Between Past and Future*, p. 113.

⁶¹⁹ Per un resoconto del recupero dell'ideale di Cicerone e Quintiliano del perfetto oratore nei primi rappresentanti dell'Umanesimo, si vedano: Vickers, *In Defence of Rhetoric*, pp. 270 e ss. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, pp. 63-98.

cittadino romano in ogni passo del suo *cursus honorum*⁶²⁰ e che Quintiliano espone con insuperata sensibilità e maestria nel suo capolavoro, la *Institutio oratoria*⁶²¹.

3. QUINTILIANO E LA FORMAZIONE DEL PERFETTO ORATORE

3.1 Quintiliano come retore

Marco Fabio Quintiliano può essere considerato la suprema sintesi della retorica classica. Lo studioso vichiano Michael Mooney, per esempio, si riferisce a lui definendolo “the great synthesizer of Roman ideals”⁶²²; mentre George Kennedy descrive la sua *Institutio oratoria* come “the finest statement of ancient rhetorical theory”, aggiungendo che, nonostante Quintiliano sia da considerare soprattutto un compilatore i cui risultati teorici generali non sono superiori a quelli di Aristotele o Cicerone, egli è più sistematico e obiettivo di Cicerone e soprattutto mostra un maggior rispetto per la retorica di Aristotele⁶²³.

La questione del rispetto ci sembra particolarmente rilevante per capire l'importanza del contributo di questo autore. Come nota correttamente Victor Alonso, Quintiliano è un autore che non cercò di dissimulare nel suo lavoro teorico le sue esperienze personali dietro una presunta oggettività scientifica. Egli scrisse la sua opera maestra dopo aver speso la propria vita insegnando quella che per lui era l'arte più importante, la retorica. Un grande rispetto che lo porterà a fargli concepire la sua opera intellettuale, anche in seguito ad alcuni tragici eventi che segneranno la sua vita (la morte della moglie e dei suoi due figli), come la sola possibilità di consolazione spirituale e con l'unico fine di rendere un servizio agli altri⁶²⁴. La *Institutio oratoria* è infatti un testo composto con uno spirito appassionato e pieno di dedizione, come se si trattasse del compimento di una missione: quella di racchiudere in una sintesi superiore tutti gli insegnamenti più importanti di un'arte così vasta che “the last word

⁶²⁰ Barilli, *Rhetoric*, p. 29.

⁶²¹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.I.21.

⁶²² Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 34.

⁶²³ Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, p. 496. Barilli, *Rhetoric*, p. 35.

⁶²⁴ Alonso, V., "Marco Fabio Quintiliano y la retórica democrática", *Utopía y Praxis*, vol. 13, no. 43 (2008), pp. 49-66, qui p. 53.

on the subject will never have been said”⁶²⁵; facendolo con l'intenzione non tanto di creare un sistema completo di principi astratti in cui racchiudere l'arte retorica, quanto piuttosto un programma pedagogico concreto per forgiare colui che la deve esercitare⁶²⁶.

3.2 La formazione nella retorica, *ars bene dicendi*

Nella famosa definizione di Quintiliano della retorica come *ars bene dicendi*, l'arte di parlare bene, già si racchiudono i nuovi confini a cui essa fu portata⁶²⁷. In termini molto generali, la retorica era quell'arte di quella difficilissima capacità di trovare le parole appropriate in ogni circostanza⁶²⁸. Una tal concezione della retorica come capacità di saper agire attraverso l'uso eloquente e saggio del linguaggio per il bene comune, che abbiamo iniziato a intravedere con Aristotele e Isocrate, sarà dunque sviluppata in modo notevolissimo prima da Cicerone e poi, appunto, da Quintiliano.

Innanzitutto, questi sgombrerà ogni dubbio sul fatto che la retorica non potesse essere ridotta solo a una questione di una mera persuasione, giacchè essa è qualcosa di ben più complesso. Quintiliano ci ricorda difatti che la semplice persuasione è alla portata di chiunque, compresi adulatori, seduttori e prostitute, mentre la retorica è un'arte civica, inscindibile dalla giustizia⁶²⁹. Richiamando la distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis* ci dice anche che l'arte della retorica non consiste tanto nel compimento dell'obiettivo della persuasione, quanto piuttosto nella *praxis* del parlare bene, cioè nell'incarnazione dei suoi ideali nell'azione dell'oratore⁶³⁰. A tal punto Quintiliano si mostra convinto di ciò da arrivare

⁶²⁵ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.13.17.

⁶²⁶ Quintiliano traccia infatti una distinzione fondamentale tra arte e artista, e in tutta la *Institutio oratoria* appare evidente che il suo interesse giace molto di più su quest'ultimo. Quintiliano guardò sempre con scetticismo le regole e i principi generali: “It has always... been my custom not to tie myself down to *universal* or *general* rules... For rules are rarely of such a kind that their validity cannot be shaken and overthrown in some particular or other.” Ibid., II.13.14, XII.5.1. Su questo si veda: Kennedy, *The art of Rhetoric in the Roman World*, p. 498.

⁶²⁷ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.15.34, II.17.35.

⁶²⁸ Quintiliano scrisse: “It is enough, I think, to say that there is nothing not merely in oratory, but in all the tasks of life that is more important than sagacity and that without it all formal instruction is given in vain, while prudence unsupported by learning will accomplish more than learning unsupported by prudence. It is sagacity that teaches us to adapt our speech to circumstances of time and place and to the persons with whom we are concerned.” Ibid., VI.5.11. E Cicerone, qualche tempo prima, nell'*Orator*: “In an oration, as in life, nothing is harder than to determine what is appropriate.” Cicero, “Orator”, 70.

⁶²⁹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.15.11.

⁶³⁰ Ibid., II.17.25.

a sostenere, in modo un po' paradossale che: "rhetoric is still in the orator's possession even though he be silent"⁶³¹. Questa enfasi non solo nell'arte ma anche e soprattutto nella formazione dell'artista e l'idea di retorica innanzitutto come *praxis* si riflette nella complessità e nella lunghezza di un processo di formazione, in cui l'oratore dovrà, per così dire, arrivare ad impersonare completamente la *ars bene dicendi* manifestandone i principi in ogni momento della sua vita. Il contenuto di questo processo formativo, arduo ma estremamente gratificante, è esattamente il soggetto dell'opera di Quintiliano.

La antica idea greca della *paideia* come fondamento della politica venne ripresa e riportata allo splendore a Roma prima con Cicerone e dopo nel modo più mirabile da Quintiliano. In questo senso, ricorrendo a ciò che Leo Strauss scrisse in un'occasione, potremmo dire che una delle caratteristiche fondamentali del pensiero politico antico era, infatti, proprio l'idea secondo la quale: "education... is the only answer to the always pressing question, to the political question par excellence, of how to reconcile order which is not oppression with freedom which is not license."⁶³² Un processo di apprendimento duro e complesso, attraverso cui ci dice Strauss, il giovane discepolo doveva riuscire a penetrare oltre la superficie delle opere dei grandi maestri, fino a scovare la bellezza dei tesori che esse nascondono. Il pensatore tedesco si sta riferendo qui soprattutto alla filosofia ed è improbabile che stesse tenendo in considerazione anche un retore come Quintiliano⁶³³. Nondimeno il suo tentativo di continuare la tradizione della *paideia* greca, reinterpretandola in chiave retorica e con una sottilissima sensibilità per la condizione umana con il fine di coniugare il coltivo di sé stessi con la devozione al bene comune, va considerato senza ombra di dubbio tra gli esempi più alti di questo primato antico dell'educazione per la politica. Tanto che il suo umanismo profondo e scevro da amputazioni diverrà un punto di riferimento nei secoli successivi, soprattutto per quei pensatori durante e dopo il Rinascimento, che fecero di questo obiettivo una questione centrale⁶³⁴.

⁶³¹ Dato che la *praxis* del parlare bene include anche sapere quando è necessario tacere. Ibid., II.18.3.

⁶³² Strauss, L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 37.

⁶³³ Ibidem.

⁶³⁴ George Kennedy ha scritto: "Quintilian is a humanist and naturally inclined toward a view of the whole man" e più avanti "Quintilian's greatest achievement was his expansion of a review of rhetorical theory into a whole program for the education of the orator." Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, pp. 498, 507. Con un tale giudizio concorda pure lo studioso della retorica José Luis Ramírez, che sintetizza con queste parole il contributo di Quintiliano: "Si la concepción aristotélica otorga a la Retórica un fundamento antropológico, la concepción de la Retórica por Quintiliano como *ars bene dicendi*, como el arte de educar al ser humano en la virtud mediante el dominio del lenguaje (*vir bonus dicendi peritus*) le otorga el valor de cimiento de toda formación humana." Ramírez, "El retorno de la retórica", p. 73.

Cerchiamo ora di entrare più nel dettaglio del processo formativo secondo Quintiliano. Esso si sorregge su tre pilastri: l'arte, l'esercizio e il talento naturale⁶³⁵. In questo Quintiliano segue l'insegnamento che dal *Fedro* di Platone era passato al *De oratore* di Cicerone, con la specificazione di separare l'arte dall'esercizio⁶³⁶. Per quanto riguarda la prima, Quintiliano, seguendo ancora una volta le orme di Cicerone, darà molta importanza a una educazione caratterizzata da un curriculum di studi multidisciplinare e con una forte ispirazione umanistica. Questi dovrà infatti intraprendere un processo di formazione in un ampio spettro di discipline, con una particolare enfasi in quelle dello spirito, come la filosofia morale, la poesia (e letteratura in generale), la storia e la retorica ovviamente; ma non dovrà trascurare neppure altre materie come la geometria, la astronomia e la musica. Particolarmente importante sarà la lettura di grandi autori nel campo della poesia, della filosofia e della storia, che dovranno servire da modelli di stile e rettitudine sia per gli studenti nelle loro esercitazioni di composizione, così come per gli oratori già formati nelle loro orazioni⁶³⁷. Riprendendo ed elaborando l'ideale ciceroniano del conoscenza enciclopedico, Quintiliano contribuì in modo sostanziale a forgiare quello programma di studi, i cosiddetti *studia humanitas*, che sarà relevantissimo nei secoli a venire e soprattutto nel Rinascimento⁶³⁸.

Abbiamo visto in precedenza, come nell'Umanesimo la riscoperta della cultura del passato, dei lavori dei classici, fosse un tutt'uno con la scoperta dello spirito umano. Nel capitolo precedente abbiamo citato, per esempio, Brunì, per il quale la *eruditio*, intesa come *peritia litterarum* e *scientia rerum*, era un passaggio cruciale per la formazione individuale. Ora possiamo aggiungere Coluccio Salutati, secondo cui l'attività creatrice umana nella letteratura o nelle istituzioni era la manifestazione della presenza divina nell'essere umano e del suo valore spirituale e secondo cui, come conseguenza, gli *studia humanitas* divenivano la via prioritaria per il coltivo di se stessi⁶³⁹; oppure, Lorenzo Valla, tra gli umanisti uno dei

⁶³⁵ "Facultas orandi consummatur natura, arte, exercitatione." Quintilian, *Institutio Oratoria*, III.5.1.

⁶³⁶ Fantham, E., "The Concept of Nature and Human Nature in Quintilian's Psychology and Theory of Instruction", *Rhetorica*, vol. 13, no. 2 (1995), pp. 125–136, qui p. 128.

⁶³⁷ Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.4, I.10 e X.1.27-36.

⁶³⁸ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 21-26.

⁶³⁹ Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 41-45.

maggiori stimatori di Quintiliano, che in sintonia con Salutati intese la filologia come studio dell'animo umano attraverso la ricerca del significato originale delle parole dietro la cappa che su di esse la consuetudine aveva lasciato⁶⁴⁰. Ed infine, naturalmente, Giambattista Vico, autore sulla cui rielaborazione dell'ideale enciclopedico romano ci siamo già soffermati e di cui vogliamo qui ricordare quei passi del suo *De mente heroica* in cui con animo accorato chiedeva ai suoi studenti di percorrere "l'universo mondo delle scienze" per curare la corruzione dell'animo e liberare la sua carica eroica"⁶⁴¹.

Tuttavia, questa educazione sarà vana se, alla base, non vi è quel talento naturale che fornisce il 'materiale grezzo' con cui forgiare l'oratore perfetto⁶⁴². Educazione e qualità naturali, dovranno amalgamarsi in un processo di formazione della personalità, che inizia a partire dalla tenera età e, attraverso vari stadi, punta alla perfezione⁶⁴³:

"the art of oratory includes all that is essential for the training of an orator, and that it is impossible to reach the summit in any subject unless we have first passed through all the elementary stages. I shall not therefore refuse to stoop to the consideration of those minor details, neglect of which may result in there being no opportunity for more important things, and propose to mould the studies of my orator from infancy, on the assumption that his whole education has been entrusted to my charge... It has been my design to lead my reader from the very cradle of speech through all the stages of education which can be of any service to our budding orator till we have reached the very summit of the art."⁶⁴⁴

Proprio i primissimi anni sono i più importanti per la formazione dell'individuo. Abbiamo già visto in precedenza come, un umanista, pedagogo e storico, come Vico, fosse

⁶⁴⁰ Ibid., pp. 62-69. Si consulti anche il classico lavoro di Salvatore Camporeale su Valla: Camporeale, S., *Lorenzo Valla. Umanesimo e Teologia*, Firenze, Istituto Palazzo Strozzi, 1972.

⁶⁴¹ Vico, "Della mente eroica", p. 922, cfr. 914.

⁶⁴² Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.19.

⁶⁴³ In sintesi, riguardo la questione della relazione tra talento naturale e arte, Quintiliano (in linea con Cicerone) ci dice che la natura è una condizione necessaria ma non sufficiente per il raggiungimento del perfetto oratore. Essa deve essere accompagnata dall'educazione all'arte. Comunque l'arte da sola non sarà sufficiente per costituire un buon oratore. Infine, che il ruolo dell'arte è tanto più determinante quanto più ci si avvicina alla perfezione dell'eloquenza. Però il punto più importante è che Quintiliano crede che la natura doti all'essere umano della possibilità di imparare e che questo sia la vera facoltà che gli può permettere il raggiungimento della perfezione. Su questo si veda: Fantham, "The Concept of Nature and Human Nature in Quintilian's Psychology and Theory of Instruction".

⁶⁴⁴ Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.proemio.5-6.

attentissimo al momento delle origini, siano esse della vita di un individuo, della sua educazione, di una parola, o di una civilizzazione. Una attenzione simile la ritroviamo già in Quintiliano, anch'egli cosciente della importanza degli inizi per lo sviluppo successivo. Nel proemio della sua *Institutio*, difatti, si lamenta del fatto che coloro che prima di lui si erano occupati della retorica avessero tralasciato questa importantissima fase nello sviluppo dell'oratore, comportandosi come se ognuno dei loro potenziali lettori avesse già raggiunto quasi uno stato di perfezione che richiedeva solo di essere rifinito. La principale ragione di ciò, ci spiega Quintiliano, sta nel fatto che questi autori con tutta probabilità ritenevano che, trattando di materie così poco appariscenti come l'educazione primaria, non avrebbero potuto fare sfoggio delle loro qualità; proprio come un architetto che, per una smania di vanagloria, presta più attenzione alla struttura sovrastante di un edificio in quanto la parte più visibile, tralasciando le fondamenta sulla quale quella si poggia⁶⁴⁵.

Quintiliano ritiene, invece, l'infanzia un momento cruciale e dedica molto spazio all'educazione primaria nel suo trattato. Anticipando la moderna psicologia, ci dice che ciò che si imprime nell'animo dei fanciulli nella loro più tenera età, difficilmente sarà modificabile in futuro. Sedimentandosi negli strati più profondi della psiche, sembra suggerire Quintiliano, gli insegnamenti ricevuti da piccoli formano una specie di piedistallo, nascosto e difficile da modificare, su cui poggerà tutto il resto. E per questo consiglia di fornire al bambino una balia (così come dei compagni e pedagoghi) che sia innanzitutto un buon esempio dal punto di vista morale e che sappia parlare bene:

“No doubt the most important point is that they should be of a good character: but they should speak correctly as well. It is the nurse that the child first hears, and her words that he will first attempt to imitate. And we are by nature most tenacious of childish impressions, just as the flavour first absorbed by vessels when new persists, and the colour imparted by dyes to the primitive whiteness of wool is indelible. Further it is the worst impressions that are most durable.”⁶⁴⁶

La relazione che s'istaura tra il maestro e l'allievo è un altro fattore di grande importanza, a cui Quintiliano presterà particolare attenzione. Una relazione che, seguendo l'esempio di

⁶⁴⁵ Ibid., I.proemio.4.

⁶⁴⁶ Ibid., I.1.5.

Isocrate, tratterà soprattutto dal punto di vista del maestro (una posizione che ricoprì per moltissimi anni)⁶⁴⁷. Egli immagina la figura dell'insegnante in termini analoghi a quella di un genitore con il proprio figlio: il maestro non deve intendere il suo lavoro come un dovere ma con amore, e lo stesso sentimento è quello che il maestro dovrà generare nello studente nei suoi confronti; egli dovrà essere un modello di moralità e autocontrollo per lo studente, dovrà saper fondere, disciplina e familiarità, non concepire la sua funzione educatrice in termini impositivi, con intromissioni e violenze, ma come un processo di accompagnamento in cui si rispettino i tempi e modi dello sviluppo di ogni alunno secondo le sue capacità naturali⁶⁴⁸. Il ruolo del maestro è dunque centrale: come sottolineerà con enfasi nel libro I, infatti, il fallimento in uno studente è quasi sempre più da attribuirsi all'educazione che a un difetto della natura dell'allievo⁶⁴⁹.

L'educazione dell'oratore è dunque un insieme di diversi fattori che devono trovare un difficile equilibrio. La creazione dell'eloquenza, ci dice Quintiliano, è qualcosa di paragonabile alla composizione di un antidoto o di un medicinale per curare le ferite: proprio come un antidoto è composto da vari ingredienti, dagli effetti differenti e talvolta contrari, ma che mescolati insieme nelle giuste proporzioni generano un nuovo e miglior prodotto, che non ricorda nessuna delle sue parti, ma che, al tempo stesso, mantiene tutte le loro proprietà; così bisogna immaginare all'educazione del giovane oratore e ai diversi elementi che la compongono⁶⁵⁰.

Ma questa analogia ha pure un altro significato, seppur non esplicitato, che ci rivela bene Javier Roiz: paragonare l'educazione con un antidoto significa capire la portata dei mutamenti che essa può generare nell'animo umano. Il processo educativo, infatti, non è una specie di progressivo 'riempimento' di contenuti dell'anima dell'alunno, in cui per l'introduzione del nuovo contenuto, non è rilevante quello che già vi si trova dentro. Al contrario, gli insegnamenti ricevuti nel passato contribuiscono in modo sostanziale alla conformazione della personalità, in un processo di sedimentazione nel tempo, i cui risultati

⁶⁴⁷ Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, p. 491.

⁶⁴⁸ A questo proposito bisogna ricordare che Quintiliano sarà uno dei pochissimi educatori antichi ad opporsi alla violenza come metodo educativo. Ed anche che egli raccomanderà che il maestro non chieda compensi pecuniari per i suoi servizi, almeno che non gli siano indispensabili per sopravvivere, e comunque, sempre con misura. Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.2.15-16, I.3.13-14, II.2.4 e ss., II.8, XII.7.8. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, p. 491. Questi aspetti della pedagogia di Quintiliano vengono colti con molta sensibilità da Victor Alonso. Si veda: Alonso, "Marco Fabio Quintiliano y la retórica democrática", pp. 54 e ss.

⁶⁴⁹ Fantham, "The Concept of Nature and Human Nature in Quintilian's Psychology and Theory of Instruction", p. 128.

⁶⁵⁰ Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.10.6.

sono tanto più difficili da cambiare, quanto più antichi nella vita dell'individuo sono quegli insegnamenti. Riprendiamo la stessa citazione di poc'anzi, aggiungendone un altro passaggio. Dice Quintiliano:

“And we are by nature most tenacious of childish impressions, just as the flavour first absorbed by vessels when new persists, and the colour imparted by dyes to the primitive whiteness of wool is indelible. Further it is the worst impressions that are most durable. For, while what is good readily deteriorates, you will never turn vice into virtue. Do not therefore allow the boy to become accustomed even in infancy to a style of speech which he will subsequently have to unlearn.”⁶⁵¹

Non si tratta, dunque, solo di aggiungere nuovi insegnamenti, ma spesso di disfare o disattivare quelli nocivi che sono stata dati in passato (e come ricorda Quintiliano, i vizi sono molto difficili da eliminare, a differenza delle virtù)⁶⁵². È per questo che il maestro, così come l'oratore prima di rivolgersi a un uditorio deve conoscerne gli antecedenti, deve tener conto del passato dell'alunno a cui vuole insegnare e non considerarlo una sorta di materiale perfettamente malleabile.

In questo senso, bisogna specificare un punto molto importante. Come per molti degli umanisti dei secoli successivi, tra i quali Vico, l'umanismo di Quintiliano si caratterizza senza dubbio per un grande ottimismo riguardo le possibilità di sviluppo e le capacità della mente umana. Grandi risultati possono essere raggiunti dall'essere umano se il suo talento naturale è coltivato correttamente; incluso l'ideale della perfetta eloquenza è alla sua portata. La natura umana non si oppone a ciò, anzi è la prima causa di questa possibilità, essendo essa dotata della straordinaria facoltà di apprendere e quindi di migliorarsi attraverso l'educazione

⁶⁵¹ Ibid., I.1.5.

⁶⁵² Già Platone nel *Protagora* ci aveva avvertito della pericolosità di questi insegnamenti che ci vengono impartiti attraverso i *logoi*: “por eso deberíamos ser igualmente desconfiados en su adquisición, para que no nos endosen una mala mercancía. Hay mucho más peligro en la adquisición del saber que en la compra de alimentos. Porque los manjares y las bebidas que uno compra al tender puede llevarlas a casa en recipientes especiales y, antes de consumirlas, puede depositarlas en casa y aconsejarse de un experto para saber lo que puede comer o beber y lo que no, y en qué cantidad y cuándo. Por eso la compra no supone un gran peligro. Pero el saber no se puede llevar a casa en recipientes especiales, sino que es inevitable asimilarlo directamente en el alma una vez pagado el precio, y dearnos adocinar por él... para bien o para mal.” Platone, nel *Protagora*, citato in: Gadamer, H.-G., “La verdad en la ciencias del espíritu (1953)”, in *Verdad y Método II*, pp. 47-48.

e l'esercizio⁶⁵³. In questo senso, se il potere dell'educazione è certamente enorme, è anche vero che questa non può che sviluppare potenzialità naturali insite nella persona, tanto che la perfezione artistica sarà raggiunta solo quando l'arte perderà tutta la sua parvenza d'arte fondendosi completamente con la persona dell'artista⁶⁵⁴. Tuttavia è vero che il potere attribuito all'educazione da molti umanisti, tra cui Quintiliano e Vico, non può che appoggiare su una concezione antropologica estremamente ottimista e che presuppone una grande malleabilità e capacità di sviluppo dell'animo⁶⁵⁵; una concezione che, come ha notato George Kennedy, potrebbe risultare poco convincente per un osservatore moderno⁶⁵⁶.

Ricordiamo per esempio come Vico, nella *I Orazione*, si rivolgeva ai suoi studenti con parole magniloquenti parlandogli di un animo umano che solo può conoscersi correttamente confrontandosi con Dio, dotato pertanto di virtù divine che si dispiegano a chiunque avesse la forza e il coraggio di dirigersi verso il proprio interiore per contemplarle e intraprendere quindi il difficile processo di formazione⁶⁵⁷:

“Y, para resumir brevemente todo este asunto, todos los dioses a los que, por algún beneficio aportado a la sociedad humana, la antigüedad pintó en el cielo sois vosotros. ¡Oh, admirable conocimiento de sí mismo, cuán alto nos elevas y transportas! Para todos y cada uno de vosotros, oyentes, su propio ánimo es como un dios: divina virtud es la que ve, divina la que oye, divina la que engendra las formas de las cosas, divina la que percibe, divina la que juzga, divina la que colige, divina la que recuerda. Ver, oír, descubrir, comparar, inferir, recordar, son cosas divinas. La sagacia, la

⁶⁵³ In più di un'occasione Quintiliano mostra nella *Institutio* il suo ottimismo riguardo la capacità umana: “Perfect eloquence is assuredly a reality, which is not beyond the reach of the human intellect”; oppure: “everything which art has brought to perfection originated in nature”; ed infine: “nature does not forbid such achievements.” Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.proemio.20, II.17.9, XII.11.25, cfr. II.20.1. Su questo punto si consulti: Fantham, “The Concept of Nature and Human Nature in Quintilian's Psychology and Theory of Instruction”.

⁶⁵⁴ Su questo tema torneremo alla fine di questo capitolo. Per ora, basterà ricordare ciò che Vico scrisse, a proposito della retorica: che dalle qualità naturali di una persona, come l'ingegno o il giudizio, “cultivadas por la técnica y reafirmadas por el ejercicio, nacen luego aquellas raras y preclaras virtudes de la oración: la de ser plena, diáfana, múltiple, variada, verdadera, digna e impregnada de sentimiento anímico.” Vico, *Obras: Retórica*, p. 9.

⁶⁵⁵ A proposito della mente umana, Quintiliano scriverà per esempio, che essa è “so swift and nimble and versatile, that it cannot be restricted to doing one thing only, but insists on devoting its attention to several different subjects not meterly in one day, but actually at one and the same time.” Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.7.2.

⁶⁵⁶ Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, p. 492.

⁶⁵⁷ Vico, *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, pp. 7-13. Cfr.: Vico, “Della mente eroica”, pp. 914 e ss.

agudeza, la habilidad, la capacidad, el ingenio, la velocidad, son cosas admirables, grandes, divinas.”⁶⁵⁸

Certamente, un tale ottimismo potrebbe generare un certo scetticismo in una epoca come la nostra così disillusa e scettica; nondimeno bisogna ricordare che esso in tutti i migliori umanisti era sempre accompagnato e controbilanciato da una lucida consapevolezza delle enormi difficoltà che significa il processo di formazione personale. Nel caso di Quintiliano possiamo citare come prova, per esempio, la sua idea dell’educazione come un antidoto e il suo convincimento riguardo la difficoltà di estirpare i vizi e la facilità con cui si dissolve la virtù; o la cura e la sensibilità pedagogica con cui disegna il corso di studi, o l’enfasi con cui sottolinea la necessità di continui ed impegnativi esercizi; o, infine, il fatto di non omettere mai di specificare che l’insegnamento è anche fatto di disciplina e rigore. Insegnamenti questi, che i suoi numerosi anni come tutore dovrebbero avergli impresso bene nella mente la difficoltà di ‘modellare’ la natura umana.

E ciò dovrebbe risultare ancora più convincente nel caso di Vico, se ci si rammenta che egli non era solo un umanista, ma anche un cristiano e un platonico⁶⁵⁹. Il suo ottimismo antropologico, infatti, è controbilanciato dalla nozione cristiana del peccato originale e della caduta per la quale la natura umana, seppur nel profondo della sua essenza sia “fatta per attinger il vero... per raggiungere le virtù”, è segnata da un’intrinseca tendenza alla corruzione⁶⁶⁰. A questo, poi, Vico combina una concezione della saggezza definita ‘eroica’ in una delle sue orazioni, nella quale s’intravede non solo la matrice umanistica ma anche quella platonica - “una sapienza... purgatrice, sanatrice, perfezionatrice dell’uomo interiore”⁶⁶¹ - per cui all’educazione (pubblica, specifica Vico d’accordo con Quintiliano) spetta l’immane compito di domare gli istinti più autodistruttivi e far sì che quelli più positivi liberino le loro

⁶⁵⁸ Vico, *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, p. 11. Queste considerazioni, fatte all’inizio della sua carriera da Vico (questa orazione è del 1699) e molto prima della scrittura della *Scienza nuova*, vanno lette alla luce degli sviluppi successivi del suo pensiero ed, in particolare, a quella fondamentale idea che maturò in questa opera secondo cui: “L’Uomo per l’indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell’ignoranza, egli fa sè regola dell’Universo.” Un assioma nel quale Vico al tempo stesso giustifica e stigmatizza quest’impulso umano a proiettarsi su scala divina; come ha scritto in un’occasione lo studioso Massimo Lollini: dall’esaltazione della magnificenza umana di Pico della Mirandola alla relativizzazione dell’essere umano nell’universo di Giordano Bruno (nella *call for papers* del XXVI volume della rivista *Annali d’Italianistica* da lui curato ed intitolato “Humanisms, Posthumanisms, & Neohumanisms”). Vico, “Principi di Scienza Nuova”, par. 120.

⁶⁵⁹ Ricordiamo che Platone era uno dei suoi quattro autori preferiti, assieme a Tacito, Grozio e Bacone.

⁶⁶⁰ Per esempio: Vico, *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, p. 61.

⁶⁶¹ Vico, “Della mente eroica”, p. 914.

potenzialità per dispiegare la natura divina dell'anima e della mente⁶⁶². Un compito certamente arduo, che è reso ancora più pressante dal significato politico che comporta.

La difficoltà del processo formativo del cittadino, e dell'oratore in particolare, è commisurata infatti all'importanza delle questioni di cui questi si deve occupare e dunque alla responsabilità a cui è chiamato. Pochi, nella storia del pensiero occidentale furono più consapevoli dell'altissima responsabilità che toccava al politico e quanto la comunità dipendesse dalla qualità dei suoi cittadini, che Quintiliano, Cicerone e più avanti Vico. E se è vero che, come ha scritto in un'occasione Leo Strauss, quella del cittadino è la 'questione politica par excellence'⁶⁶³, allora pochi pensatori possono essere considerati più autenticamente 'politici' che loro.

Da questa enorme responsabilità che pesa sulle spalle dell'oratore consegue che la sua formazione dovrà essere necessariamente un processo lungo e faticoso: "the art of speaking can only be attained by hard work and assiduity of study, by a variety of exercises and repeated trial, the highest prudence and unfailing quickness of judgment."⁶⁶⁴ Come abbiamo già chiarito infatti, la retorica per Quintiliano non è una disciplina interessata ai modi con cui essere persuasivi, nel senso più superficiale del termine, ma alla questione ben più complessa di come entrare in contatto con quei convincimenti radicati nel profondo dell'animo che forgiavano la nostra visione del mondo; convincimenti che maturano a seguito di un lungo processo di sedimentazione di riflessioni ed emozioni, prodotte dalle esperienze. Si tratta, cioè, di accedere a quella *pistis* di cui ci parla Aristotele e a quei convincimenti durevoli, che conformano la nostra visione del mondo e il nostro modo di starvi. O, fatte le dovute differenze, di penetrare fin agli inizi mitici della nostra storia e pre-razionali del conoscenza, come nel caso di Vico.

Questo è un punto essenziale che abbiamo già discusso in profondità e che con Quintiliano si conferma nella sua assoluta rilevanza. Il discorso retorico, si forgia sì nella contingenza, ma chiama in causa spessissimo convincimenti che indirizzano tutta la nostra

⁶⁶² Ci stiamo riferendo all'orazione intitolata *De mente heroica* (del 1732), nella quale Vico scriveva anche: "lo scopo a cui mira l'insegnamento pubblico... è precisamente questo: di raccogliervi qui, infermi, come siete, di mente e di cuore, perché la vostra natura migliore trovi cura, salute, perfezionamento." Ibid., pp. 914-915. In modo simile Vico si era espresso anche in una orazione inaugurale precedente, la IV (del 1704): Vico, *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, pp. 38-48. Come spiega Maria José Rebollo, l'essere umano è, secondo Vico, permanentemente migliorabile ed educabile lungo tutta la sua esistenza: Rebollo, M. J., "Vico: la permanente educabilidad", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 9-10 (1998), pp. 163-174.

⁶⁶³ Strauss, *The City and Man*, p. 45.

⁶⁶⁴ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.13.15.

vita. Per questo, il compito principale dell'oratore sarà quello di comunicare nel modo più significativo possibile: convincere il suo interlocutore ad aprirsi e condividere almeno in parte la sua visione del mondo, il che implica saper coinvolgere la sua capacità di giudicare e di pensare, così come saper ascoltare i messaggi che vengono dal profondo del suo animo.

Apprendere a significare il mondo

Il punto cruciale messo in luce da Quintiliano, allora, è che per riuscire in questo compito l'oratore dovrà al tempo stesso costruire per se stesso questa visione del mondo che vuol trasmettere. Come scrive enfaticamente Quintiliano, come potrà l'oratore raccomandare una determinata decisione politica se non conosce cosa è conveniente? Come potrà perorare nei tribunali se non conosce la giustizia? Come potrà invocare il coraggio se non conosce la natura di questa virtù?⁶⁶⁵ L'oratore, cioè, per parlare di convenienza, di giustizia o delle altre virtù, o per prendere delle decisioni politiche importanti, dovrà apprendere ciò di cui parla. Questo è evidentemente ciò che Platone aveva sostenuto nel *Gorgia*, ma con Quintiliano la questione ci si presenta da un altro punto di vista. Il retore romano, infatti, non pone l'enfasi sull'assolutezza della conoscenza (sapendo che un tale traguardo è impossibile), quanto piuttosto sul modo con cui questa viene interiorizzata. Come ha sostenuto con molto acume lo studioso di retorica David Pujante, da Quintiliano emerge che ciò che realmente conta è il fatto che l'oratore non debba convincere solo gli altri del suo punto di vista, ma che debba farlo prima di tutto con se stesso. Il che significa che persuadere gli altri implica innanzitutto intraprendere quel compito primario di noi umani che è quello di comprendere e dare senso al mondo⁶⁶⁶. E questo significa a sua volta, che dovrà imparare ad ascoltarsi, a conoscersi, in breve a formare la sua vita, attraverso quel lungo e difficile processo di formazione personale di cui stiamo parlando.

È questo uno dei grandi insegnamenti della tradizione retorica latina che Quintiliano ci lasciò e che poi riapparirà, per esempio, nell'idea dell'indagine sulla vita interiore come preconditione per entrare in società di un Petrarca, o dell'esortazione di un Vico a penetrare

⁶⁶⁵ Ibid., II.20.

⁶⁶⁶ Pujante, D., *El hijo de la persuasión: Quintiliano y el estatuto retórico*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp. 35-38. Nel XII libro, per esempio, Quintiliano scrive che solo colui che saprà provare autenticamente determinati sentimenti potrà portare altri a dividerli: Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.1.29.

in foro interno per contemplarvi la propria natura e dare il meglio di sé al mondo⁶⁶⁷. In sostanza, una reinterpretazione del ‘conosci te stesso’ socratico in chiave retorica: dove dunque questo ‘te stesso’ non è quello ridotto della dialettica fatto di sola ‘mente’ (la sola parte razionale), ma di ‘mente’ ed ‘animo’ (la parte razionale e quella emotiva, nella loro interdipendenza), e dove il fatto di conoscere non è quel processo in qualche modo impersonale dell’esame dialettico, ma una più profonda immersione nelle reti delle relazioni umane.

Ecco perché risulta assolutamente fuorviante confondere il fine della retorica con quello della semplice persuasione (termine troppo spesso associato a un superficiale cambio di opinione). Nel discorso retorico inteso come *ars bene dicendi*, s’incontrano diverse forme di vivere il mondo (quando parliamo, diceva George Steiner, parliamo mondi⁶⁶⁸) che devono cercare, nei limiti del possibile, di comprendersi. Si tratta dunque di un discorso ‘densissimo’ la cui analisi non può certamente essere ridotta alla questione del funzionamento formale del linguaggio e neppure il tema ben più vasto della ricerca della chiarificazione su un argomento o del superamento dell’errore della dialettica, giacché chiama in causa quello ben più complesso della formazione collettiva del significato. Come vedremo approfonditamente nel capitolo 7 con la Arendt, infatti, una cosa è la ricerca della verità e altra quella della costituzione del significato. Se ogni discorso è fatto da ciò che viene espresso e ciò che esprime, cioè del contenuto e delle parole - *ae quae significantur* e *ae quae significant, rebus* e *verba*, nelle parole di Quintiliano⁶⁶⁹ e *signifié* e *signifiant* in quelle moderne del linguista Ferdinand de Saussure - alla retorica spetterà occuparsi del primo, del secondo e della maniera in cui questi si relazionano.

È pertanto perfettamente condivisibile la posizione espressa da Javier Roiz, in alcune pagine dedicate a interpretare la figura di Sigmund Freud come quella di un grande retore, secondo cui l’accusa di “verbalismo” è una delle accuse più violente contro cui la retorica

⁶⁶⁷ Su Petrarca, si veda: Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 29-35. Riguardo a Vico, ci stiamo riferendo alla *VI Orazione*, in cui si rivolgeva agli studenti invitandoli a ‘penetrare nel loro foro interno e contemplare l’uomo’ perché la natura umana, seppur corrotta, non solo può avvertirci del tipo di studi migliori per ognuno di noi ma anche il cammino da prendere e il metodo da utilizzare. Vico, *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, p. 61. Ma già nella *I Orazione* Vico aveva esaltato l’importanza del conocimiento di se stessi, perché “el propio conocimiento de sí le sirve a cada cual de máximo incentivo para contemplar, en breve, todo el orden de las doctrinas.” Ibid., p. 5, cfr. 11.

⁶⁶⁸ George Steiner, citato in: Pujante, *El hijo de la persuasión. Quintiliano y el estatuto retórico*, pp. 36-37.

⁶⁶⁹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, III.5.1.

come *ars bene dicendi* abbia mai dovuto combattere⁶⁷⁰. La psicoanalisi lavora attraverso e sul linguaggio, ma in realtà cerca di capire soprattutto tutto ciò che accade ‘dietro’ di esso: tutto quel congiunto di processi mentali, in buona parte inconsci, attraverso cui l’uomo sente, conosce, ragiona, ecc., e che possono trovare o non trovare espressione articolata in esso. Lo stesso vale per la retorica: in fondo i *mutoli* di cui parla Vico nella sua *Scienza nuova* non sono altro che queste parti ‘senza voce’ ma fondamentali del nostro *foro interno*⁶⁷¹. Per sgombrare ogni dubbio al riguardo basterà riportare il passaggio di Quintiliano che lo stesso Roiz cita:

“... no debe hacerse nada por el solo amor a las palabras, puesto que las palabras en sí mismas se inventaron por amor a los pensamientos... estas deben procurar un discurso asombroso y gozoso, pero asombroso no al modo como nos maravillamos de monstruosos portentos, y gozoso no por medio de sórdido placer, sino un discurso en el que las palabras se unen con respeto y dignidad... Se trata de sacar fuera lo que hayas captado con el pensamiento y transmitirlo al oyente”⁶⁷²

Alla luce di queste considerazioni dovrebbero apparirci più chiare le ragioni di quell’ideale dell’unione tra filosofia e retorica, o *res* e *verba*, a cui abbiamo dedicato buona parte del capitolo precedente e che risale alla critica di Cicerone a Socrate per aver separato *cor* e *lingua*: cioè il mondo interiore del cui significato dovrebbe occuparsi la filosofia e la sua manifestazione esteriore nel linguaggio, di cui dovrebbe occuparsi la retorica. La disarmonia, o il distacco, o ancora, la non coincidenza tra queste due sfere, è certamente una condizione inevitabile dovuta alla discrepanza tra la infinita ricchezza e variabilità del mondo e le limitate capacità espressive del linguaggio; ma essa dipende anche dall’individuo, diventando dunque una questione in un certo senso normativa. Una questione normativa relevantissima per il benessere collettivo in quanto la qualità della comunicazione dipende in buona misura dalla maggiore o minor sintonia che esiste tra *res* e *verba*; ragione per cui la questione dell’unione tra saggezza ed eloquenza divenne, prima tra i retori romani e successivamente negli umanisti nel Rinascimento, un fondamentale ideale da perseguire. E uno degli autori che sviluppò nel modo più compiuto questo ideale fu proprio Quintiliano, il quale fece della capacità di creare (e capire) significato e di comunicarlo una sola questione – tra le capacità politiche più

⁶⁷⁰ Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 318.

⁶⁷¹ Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 225, 230.

⁶⁷² Quintiliano, citato in Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 38.

importanti - e comprese come l'unico modo per svilupparla adeguatamente fosse un lungo ed esigentissimo processo di formazione personale⁶⁷³.

Le caratteristiche del perfetto oratore

Cerchiamo ora di approfondire le caratteristiche della formazione del perfetto oratore e di vedere quale valore politico di questo ideale. Come abbiamo già detto, all'oratore si richiedono qualità personali ed arte. Il primo requisito che egli dovrà dimostrare è quello della nobiltà d'animo: di essere mosso da un grande sentimento di giustizia e di coinvolgimento con il bene della sua comunità. Già Platone ci aveva mostrato come il distacco delle parole dalla veridicità (e quindi dalla giustizia) fosse essenzialmente una questione di *ethos*: nel caso dell'*ethos* irriflessivo di personaggi come Cefalo, o suo figlio Polimarco, nel libro I della *Repubblica*, perpetuatori acritici di una tradizione ormai vuota di significato, che denota la mancanza di un'autentica devozione alla verità e al bene; o nel caso dell'*ethos* nichilista e corrotto dei sofisti come Trasimaco (nello stesso libro I della *Repubblica*), o ancor più di Calicle (nel *Gorgia*), manipolatori interessati del 'linguaggio' per la loro smania di potere⁶⁷⁴.

⁶⁷³ Questo ci dà modo di introdurre in modo preliminare una questione su cui torneremo più avanti in questo stesso capitolo e poi nei successivi. Il legame tra questo esigentissimo processo di formazione e il potere di significazione che si manifesta attraverso il linguaggio (ma che non può ridursi a questo) è una delle caratteristiche essenziali di questa concezione della retorica che da Isocrate, passerà a Cicerone, poi a Quintiliano e infine agli umanisti rinascimentali, che la contraddistingue da certi approcci 'postmoderni' al linguaggio. Anche qui, Pujante intuisce nitidamente la questione: la retorica classica ci mostra chiaramente che l'identità di un individuo non è solo il frutto di un incrocio di discorsi che cambiano secondo le relazioni di potere, con la stessa celerità con quale cambiano le stagioni, ma il prodotto di un lungo processo di sedimentazione di convincimenti fin nelle zone più remote dell'inconscio. Convincimenti, che come abbiamo detto, sono frutto della nostra esperienza del mondo. Ed è per questo che risulta fuorviante concentrare tutta la propria attenzione sui meccanismi del linguaggio, per cercare di smascherarne i meccanismi di potere che questo dovrebbe celare, perché, detto in parole povere, c'è molto di più che semplici parole. Pujante, *El hijo de la persuasión*, pp. 38-39.

⁶⁷⁴ A proposito del carattere normativo che può avere lo iato tra *res* e *verba*, vogliamo ricordare un fatto che ci sembra interessante. Adorno e Horkheimer hanno fatto risalire l'origine del nominalismo alla epica omerica, in particolare all'*Odissea*, lì dove la unione mitologica tra il destino e la parola fu interrotta da Ulisse con l'astuto compimento letterale della maledizione delle Sirene, attraverso cui riuscì ad eludere il suo incantesimo. Da quel momento in avanti, successe un mutamento fondamentale: il linguaggio iniziò a divenire designazione e con questo si arrivò alla rottura dell'unità tra parola e oggetto. Tale distinzione era sconosciuta in seno al mito, dove si considerava che la parola avesse un potere diretto sulle cose, cioè, che intenzione ed espressione fossero una cosa sola. Una volta che Ulisse scoprì questa differenza, potette usarla astutamente per i suoi fini (nell'episodio dell'incontro con Polifemo, a cui si presenta con il nome di Nessuno, riuscendo così ad ingannarlo e a sfuggirgli), al costo però di aprire il passo al nominalismo: la possibilità di designare fu acquistata al prezzo di creare una distanza incolmabile tra le parole e il mondo. Horkheimer, M., e Adorno, T., *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, G. S. Noerr (ed.) ed E. Jephcott (trad.), Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 47.

Quintiliano, fedele alla formula “*ut vivat, etiam quemque dicere*”⁶⁷⁵, non si stancò di sottolineare che la vera eloquenza e la nobiltà di fini non possono essere disgiunti, cioè che secondo i principi della *ars bene dicendi*, non è possibile per un individuo che non sia buono parlare bene⁶⁷⁶. Nessuna tecnica della parola potrà supplire alla mancanza della bontà d’animo:

“For how can we who stand upon the verge of battle banish all the crowding fears of hardship, pain and death from their minds, unless those fears be replaced by the sense of the duty that they owe their country, by courage and the lively image of a soldier’s honour? For however we strive for to conceal it, insincerity will always betray itself, and there was never in any man so great eloquence as would not begin to stumble and hesitate so soon as his words ran counter to his inmost thoughts. Now a bad man cannot hold speaking things other than he feels.”⁶⁷⁷

Per la retorica, dunque, la costituzione etica va di pari passo con quella della formazione della capacità di comunicare eloquentemente. E ancora di più, se come abbiamo già invitato a fare si tiene in mente non tanto la riduttiva accezione moderna del termine ‘etica’, con il suo significato di codice morale, quanto piuttosto il significato originale del termine *ethos*, in particolare per come lo si ritrova in Aristotele: *ethos*, cioè, come disposizione, configurazione psicologica, carattere, comportamento che si manifesta e forgia nel corso di una vita; partendo da ciò che la natura fornisce per andare poi oltre a questa, supplendo a quello che la natura non può dare attraverso l’arte e il coltivo delle proprie qualità⁶⁷⁸. Dunque, se si tiene in mente tutta questa originale ricchezza semantica del termine, allora si può capire la cruciale importanza dell’*ethos* nella retorica, che uno dei suoi più grandi studiosi, George Kennedy, in una occasione ha riassunto scrivendo che: “no rhetoric can be better than the character of its orator.”⁶⁷⁹

⁶⁷⁵ Quintiliano ci dice di condividere questo aforismo di origine greca perché: “For a man’s character is generally revealed and the secrets of his heart are laid bare by his manner of speaking.” Quintilian, *Institutio Oratoria*, XI.1.30.

⁶⁷⁶ Ibid., I.12.16-18, II.XV.34, II.XVI.16, II.XVII.31, XII.1, XII.2.1. Sull’‘utilità’ della retorica secondo i pensatori umanistici si veda: Vickers, *In Defence of Rhetoric*, pp. 275 e ss.

⁶⁷⁷ Poche linee prima, possiamo leggere: “For I do not merely assert that the ideal orator should be a good man, but I affirm that no man can be an orator unless he is a good man.” Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.1.3, XII.1.28-29.

⁶⁷⁸ Baracchi, *Aristotle’s Ethics as First Philosophy*, pp. 50-53.

⁶⁷⁹ La frase si conclude così: “and sometimes it seduces him”; nel caso in cui l’arte prenda il sopravvento sull’*ethos*. Kennedy, G., *Art of Persuasion in Greece*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1965, p. 24.

In sostanza, non si tratta solo del ‘codice morale’ dell’oratore, ma molto più in generale del suo carattere (che deriva dal greco *charakter*, cioè impronta, segno distintivo), della sua condotta così come questa si è andata configurando nella pratica durante tutta la vita, in una formula, della ricchezza del suo animo. La retorica intesa come *ars bene dicendi*, cioè come pratica del dire bene, significa maturare la capacità di usare il linguaggio, in ogni situazione, per il bene comune. In questo senso, la corrispondenza tra la qualità etica e la eloquenza del discorso che molti umanisti-retori come Petrarca (“non piccolo indice dell’animo è il discorso”), o Valla (“parlando scorrettamente, sembrano intenti ad una cospirazione”), mettono in luce, richiama e chiarisce quel tipo di corrispondenza, che già era emerso nella retorica aristotelica, tra la propria condotta, il modo in cui ci si esprime e la sua efficacia⁶⁸⁰: l’eloquenza del linguaggio diviene segno della qualità dell’animo, cioè della capacità maturata nella pratica di capire il mondo, di sapersi comportare, visto che il linguaggio rappresenta un elemento centrale di questa pratica⁶⁸¹. È questa grandezza d’animo, ci dice Quintiliano, la principale ‘arma’ di cui l’oratore ha a disposizione per parlare bene ed essere convincente⁶⁸².

Ora, abbiamo già mostrato nel capitolo dedicato alla retorica di Aristotele che i confini entro i quali si muove la retorica sono enormi. Essi includono certamente tutto ciò che riguarda la politica, attività il cui dominio già Aristotele aveva mostrato essere vastissimo. Come conseguenza, l’oratore dovrà essere in possesso di un *ethos* e di qualità straordinarie, tali da permettergli di muoversi in tutto questo territorio con sicurezza:

“a man who to extraordinary natural gifts has added a thorough mastery of all the fairest branches of knowledge, a man sent by heaven to be the blessing of mankind,

⁶⁸⁰ Francesco Petrarca e Lorenzo Valla, rispettivamente citati in: Garin, *L’Umanesimo italiano*, p. 27. Camporeale, *Lorenzo Valla*, p. 152. Non possiamo non ricordare, infine, che anche un grande umanista come Cervantes la pensava allo stesso modo su questa questione; come testimoniano le parole che fece pronunciare a Don Quijote in un passaggio del suo capolavoro: “Si el poeta fuere casto en sus costumbres, lo será también en sus versos; la pluma es lengua del alma: cuales fueran los conceptos que en ella se engendraren, tales serán sus escritos.” Cervantes, M. d., *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Vol. II (2 vol.), Madrid, Castalia, 1982, p. 157.

⁶⁸¹ Francesco Petrarca, uno dei maggiori riscopritori del valore dell’eloquenza ciceroniana, fu colui che per primo diffuse tra gli umanisti l’idea di considerare l’imitazione del modello dei classici un modo per arricchire la capacità espressiva e questa come una via verso l’eccellenza umana. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, pp. 248-249, 253-254, 265-281.

⁶⁸² Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.5.1-2.

one to whom all history can find no parallel, uniquely perfect in every detail and utterly noble alike in thought and speech.”⁶⁸³

E il cammino per formare la sua arte, lungo ed impegnativo:

“the art of speaking can only be attained by hard work and repeated trial, the highest prudence and unfailing quickness of judgment.”⁶⁸⁴

Le qualità personali che venivano richieste ad un oratore erano difatti notevolissime. Naturalmente, innanzitutto qualità civiche, ma anche quelle più speculative. L’oratore doveva essere, appunto, una figura completa. Una accentuata predisposizione intellettuale alla verità, difatti, era una caratteristica imprescindibile⁶⁸⁵: doveva essere un uomo dotato di *ratio* ed essere in grado di istruire i suoi concittadini nella verità⁶⁸⁶. Per quanto riguarda la virtù etiche, come abbiamo detto, per prima cosa egli doveva essere un buon cittadino: possedere una generosità d’animo e un amore per la giustizia tali da conferirgli un’autorità morale speciale. Ma a sua volta questa, qualità doveva essere accompagnata e rafforzata da tutta le altre virtù necessarie in politica. Alla giustizia, dunque, dovevano accompagnarsi, la forza d’animo, la temperanza, e naturalmente la prudenza (le quattro virtù cardinali); e ad esse, altre virtù, come la fiducia mutua (*fides*), l’umanità (*humanitas*) e la clemenza (*clementia* o *miser cordia*), o il *decorum*, (virtù centrale in Cicerone che ne racchiudeva varie altre, significando una sorta di amore civico, di empatia verso le sorti della propria comunità)⁶⁸⁷.

Queste virtù dovevano essere coltivate nella pratica quotidiana e sorrette da quell’ampio piano di studi di stampo umanistico a cui ci siamo riferiti. Tanto Cicerone, quanto Quintiliano, porranno molta enfasi su questa educazione di vocazione enciclopedica, non per una sorta di gusto astratto per la cultura fine a se stessa, quanto piuttosto partendo dal convincimento della difficoltà del compito che spetta all’oratore. La politica si occupa di

⁶⁸³ Ibid., XII.1.25.

⁶⁸⁴ Ibid., I.13.15.

⁶⁸⁵ Ricordiamo, a questo proposito, quanto detto riguardo alla necessità dell’oratore di prestare la dovuta attenzione alle materie filosofiche.

⁶⁸⁶ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 74-75. Anche la memoria è una caratteristica che Quintiliano considera molto importante. Si veda, per esempio: Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.7.2.

⁶⁸⁷ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 76-78. Sull’importanza del *decorum* nella retorica romana si veda: Connolly, *The State of Speech*, pp. 168-175.

moltissime questioni e le cose di cui discute la retorica sono praticamente infinite⁶⁸⁸; dunque l'oratore deve mostrare di sapersi muovere con abilità in tutti questi territori. La copiosità del discorso che può risultare da una educazione di questo tipo non è dunque solo una caratteristica 'stilistica' del discorso, nel senso più superficiale del termine, ma è un indice della capacità dell'oratore di comprendere la molteplicità di esperienze e problematiche che deve vivere e superare⁶⁸⁹. Ed è per questo che gli si richiedeva una saggezza vastissima e di ispirazione umanista, la cui essenza è stata descritta da uno studioso di Vico, Michael Mooney, con queste eloquenti parole:

"The wisdom required of the orator was not the theoretical science of nature or the subtle discipline of logic... but the study of human life, of men and morals, what the ancients call prudence and the Stoics ethics of moral philosophy, including poetry, literature and history, and culminating in the prudence of law, jurisprudence. These were public sciences, disciplines of the forum, the court the marketplace, taking root in the arena of the probable and the contingent, out of the debate and argumentation, and achieving in time the status of wisdom, a kind of solid, confident, but unfinished knowledge. For such wisdom the orator must strive, seek out its company, learn its way, its rhythms, its cadences, for it is nothing less than the soul of the society the orator is to lead, the heritage he is to take into trust, the tradition whose future is largely in his hands."⁶⁹⁰

L'ideale enciclopedico ed umanista che da Roma si diffuse agli umanisti, quello cioè dell'educazione su un ampio spettro di discipline tenute insieme dalla retorica⁶⁹¹, aveva alla radice proprio questo significato politico: la nozione per cui questo tipo di educazione poteva essere di aiuto nel condurre la propria vita e quella degli altri tra la varietà e la

⁶⁸⁸ "for my own part, and I have authority to support me, I hold that the material of rhetoric is composed of everything that may be placed before it as a subject." Così come in Aristotele, anche per Quintiliano e per i retori romani la retorica si occupa di tutto ciò che si esprime nel discorso, dalle cose più generali a quelle più particolari. Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.21.1-4.

⁶⁸⁹ Cicerone, per esempio, scrisse che una educazione enciclopedica è necessaria perché il discorso non sia vuoto, o *nüif*: "And indeed in my opinion, no man can be an orator complete in all points of merit, who has not attained a knowledge of all important subjects and arts. For it is from that knowledge that oratory must derive its beauty and fullness, and unless there is such knowledge, well-grasped and comprehended by the speaker, there must be something empty and childish in the utterance." Cicero, *De Oratore*, I.20.

⁶⁹⁰ Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 37.

⁶⁹¹ Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*, p. 295.

complessità delle esperienze che si hanno del mondo, proprio come questa varietà e complessità richiede il possesso di una molteplicità di virtù. Come scrisse Vico:

“Monca e fiacca è la cultura di chi si getti a capofitto, con tutto il suo peso, su una sola, limitata e particolar disciplina. Scienza e virtù hanno la medesima natura. Socrate, il quale riteneva che le virtù non fossero altro che le scienze, negava categoricamente che in alcun luogo potesse esser vera una sola di queste, se colà non convenissero le altre tutte.”⁶⁹²

La ricchezza e poliedricità del sapere è una delle migliori manifestazioni della ricchezza del mondo e della fertilità della mente umana. Dunque, possedere un'educazione ampia aiuta a sapersi comportare: per un politico-oratore vuol dire, per esempio, avere una conoscenza sufficientemente approfondita delle varie discipline che risultino rilevanti per poter prendere meglio le decisioni⁶⁹³; oppure, conoscere grandi esempi di poeti, storici, filosofi, a cui ispirarsi per formulare il proprio discorso e di eroi per le proprie azioni⁶⁹⁴. Significa, infine, conoscere quei *loci communes*, o argomenti generali, da cui trovare ispirazione per costruire il proprio discorso adattandoli al caso concreto (il momento della *inventio* e la capacità del *iudicium*)⁶⁹⁵, cioè maneggiare con destrezza quella fondamentale arte topica che come abbiamo visto consiste nel “regolare la prima operazione della nostra mente, insegnando i luoghi che si devono scorrer tutti per conoscer tutto quanto vi è nella cosa che si vuol bene ovvero tutta conoscere”⁶⁹⁶; un'arte necessaria, perché “non si giudica bene se non si è conosciuto il tutto della cosa, e la topica è l'arte in chiascheduna cosa di ritrovare tutto quanto in quella è.”⁶⁹⁷ La topica che Vico nella *Scienza nuova* trasforma in un metodo attraverso cui risalire fino alle origini dell'umanità, nel suo significato originario è ciò grazie al quale l'oratore può considerare un assunto da tutti i punti di vista e stabilire ingegnosamente connessioni tra

⁶⁹² Vico, "Della mente eroica", p. 914.

⁶⁹³ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.21.14-15.

⁶⁹⁴ Ibid., II.6.5, X.1, XII.2.29.

⁶⁹⁵ Cicero, "De Inventione", I.47-50. Cicero, "Topica", 6 e ss. Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.1.9-12. II.4-26-32. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 113-117. Sul ruolo dei *loci communes* in Cicerone e Quintiliano, si veda per esempio: Leff, M., "Commonplaces and Argumentation in Cicero and Quintilian", *Argumentation*, vol. 10 (1996), pp. 445-452.

⁶⁹⁶ Di questo aspetto, come ricorderà il lettore, ci siamo già occupati nella introduzione. Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 497.

⁶⁹⁷ Vico, "Autobiografia", pp. 17-18.

questioni apparentemente distanti, in modo tale da dare al discorso una ricchezza e una copiosità che lo rende più convincente⁶⁹⁸.

In generale, comunque, all'oratore verrà richiesta quella capacità di giudizio, o razionalità pratica, la capacità politica fondamentale, che permette di saper prendere la decisione corretta, pronunciare le parole dovute, in ogni circostanza, senza far ricorso all'applicazione meccanica di una serie di regole predeterminate, ma contando sulle proprie qualità maturante con l'esperienza e gli studi. Cioè, secondo l'analogia di Quintiliano, di sapersi muovere non lungo 'sentieri stretti' ma liberamente nello 'spazio aperto' della politica⁶⁹⁹. Si tratta dunque di un processo in cui arte e talenti naturali si supportano reciprocamente fondendosi nella persona dell'oratore, in modo tale che questi maturi una saggezza come "cura solerte del decoro, in virtù della quale il saggio, qualunque novità sopraggiunga, parla e opera in guisa così appropriata che parole e azioni diversamente ispirate non riuscirebbero ugualmente adatte."⁷⁰⁰

Il pathos e la grandezza d'animo dell'oratore

Il senso più profondo di questa fusione tra la persona dell'oratore e i principi dell'oratoria ci viene rivelata nel modo più chiaro nel caso della capacità dell'oratore di suscitare emozioni negli ascoltatori. È questa una capacità che nella retorica latina, e successivamente in quella rinascimentale, assunse un ruolo fondamentale, diventando quasi il nucleo dell'arte retorica⁷⁰¹. Per essa era necessario, al tempo stesso, la capacità di costruire il discorso nella forma più adeguata e una ricchezza d'animo per capire l'emozioni a cui si voleva arrivare. Seguendo l'esempio aristotelico, sia Cicerone che Quintiliano elaborarono l'idea che un argomento retorico deve contare per poter essere convincente anche su una componente

⁶⁹⁸ Vico riprende e rielabora accrescendone l'aspetto inventivo della topica come si ritrova in Aristotele e soprattutto in Cicerone. Si veda: Vico, "Il metodo degli studi del tempo nostro", p. 178. Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 490-95. Cicero, "De Inventione", I.7. Cicero, "Topica", pp. 6 e ss.

⁶⁹⁹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.5.13-16, II.6.6, II.13.2-4, V.14.31, VI.5.11.

⁷⁰⁰ Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", p. 263.

⁷⁰¹ Su questo si vedano: Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 120-126. Katula, R. A., "Quintilian art of emotional appeal", *Rhetoric Review*, vol. 22, no. 1 (2003), pp. 5-15. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, pp. 276-286. Webb, R., "Imagination and the Arousal of Emotions in Greco-Roman rhetoric", in S. Morton Braund e C. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

emotiva⁷⁰². Come abbiamo già detto, per loro la razionalità è incapace da sola di indurre le persone a cambiare i propri convincimenti. Come scrisse Vico: “l’eloquenza non ha nulla da vedere con la mente, ma in tutto e per tutto con l’animo”; volendo sottolineare, con una esagerazione retorica, che essa non può solo appellare solo alla razionalità (la ‘mente’), ma chiamare in causa tutto l’‘animo’ (appetiti, sensi, emozioni, sentimenti)⁷⁰³.

Quando si fa un discorso, è necessario innanzitutto predisporre chi ascolta nello stato d’animo corretto: si tratta di conquistare la sua benevolenza, la sua attenzione e suscitare in lui il desiderio di apprendere attraverso la riflessione e il giudizio. Bisognerà dunque usare le parole corrette e cercare di dare una immagine di sé rassicurante⁷⁰⁴. Successivamente, nel corso del discorso, sarà anche necessario suscitare sentimenti più intensi per con-vincere definitivamente alla propria causa⁷⁰⁵. Va da sé che questa capacità di toccare le emozioni nel modo adeguato non era per Cicerone e Quintiliano affatto una questione semplice, riducibile a una serie di ‘trucchi’ o ‘stratagemmi’ da usare al momento opportuno. La capacità di suscitare nel modo corretto quelle emozioni, che scaturiscono da ogni punto di un discorso, e che possono essere di una grande varietà, è infatti secondo Quintiliano il potere maggiore che l’oratoria possiede⁷⁰⁶. Anche un talento modesto, ci dice, sarebbe in grado di compiere altri compiti minori della retorica con l’aiuto della pratica e della educazione e probabilmente esistono anche parecchi oratori capaci di scoprire gli argomenti necessari per provare i loro punti; ma pochi sono quelli che possono portare con la loro eloquenza un giudice allo stato d’animo che desiderano, a farlo piangere, o a farlo incollerire, cioè a far sì che questo forza emotiva domini l’aula; è questa, conclude, la forma regina dell’eloquenza⁷⁰⁷. Si tratta dunque di un potere di primaria importanza, che sembra

⁷⁰² Skinner nota che una differenza importante riguardo al tema del *pathos* nella retorica tra Aristotele, da una parte, e Cicerone e Quintiliano, dall’altra, è che, seppur entrambi sostengono la necessità che esso sia presente nel discorso retorico, Aristotele, più da filosofo, si concentra maggiormente sulla questione di come l’argomento retorico funziona (attraverso l’analisi dell’entimema), mentre per Cicerone e Quintiliano, più da retori, l’arte di saper suscitare le emozioni è quasi il cuore della retorica. Anche il trattamento dettagliato delle passioni del secondo libro della *Retorica*, che manca in Cicerone e Quintiliano, risponde a questo approccio ‘filosofico’ di Aristotele, mentre i due autori romani danno molto più spazio a come, attraverso lo stile, si possano suscitare queste emozioni. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 37, 120-122, 126.

⁷⁰³ Questa citazione è tratta da un passaggio in cui Vico polemizza con i cartesiani che riducendo l’uomo alla sola razionalità (‘mente’), non capiscono che per la persuasione è necessario tenere in conto anche dell’‘animo’. Vico, “Il metodo degli studi del tempo nostro”, p. 197.

⁷⁰⁴ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, IV.1.5, 38, 42, VI.2.17.

⁷⁰⁵ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 121.

⁷⁰⁶ Quintiliano fa questa affermazione riferendosi al caso ai giudici dei tribunali, ma essa ha valore generale. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VI.2.1.

⁷⁰⁷ Ibid., VI.2.3.

concentrare su di sé praticamente tutta la forza dell'arte retorica. Quintiliano, a questo proposito, scrive:

“But the peculiar task of the orator arises when the minds of the judges require force to move them, and their thoughts have actually to be led away from the contemplation of truth. Proofs, it is true, may induce the judges to regard our case as superior to that of our opponent, but the appeal to the emotions will do more, for it will make them wish our case to be the better. And what they wish, they also believe. For as soon as they begin to be angry, to feel favorably disposed, to hate or pity, they begin to take a personal interest in the case, and just as lovers are incapable of forming a reasoned judgment on the beauty of the object of their affections, because passion forestalls the sense of sight, so the judge, when overcome by his emotions, abandons all attempt to enquire into the truth of the arguments, is swept along by the tide of passion, and yields himself unquestioning to the torrent... It is to this power, therefore, that the orator must devote all his powers... it is in its power over the emotions that the life and soul of oratory is to be found.”⁷⁰⁸

Passaggi come questo sono tra quelli che hanno sollevato quei ricorrenti dubbi di moralità della retorica, perché sembrerebbero legittimare un uso strumentale delle passioni a detrimento dell'argomentazione razionale⁷⁰⁹. In sostanza, ci troviamo di fronte ancora una volta a quella questione che ci accompagna sin dal primo capitolo, riguardo al potere incantatore delle parole e alla possibilità che venga abusato. C'è chi ha notato che nella retorica romana la commozione delle passioni attraverso il discorso retorico assume sì una importanza evidente, ma che essa viene comunque sempre trattata in modo strumentale: come una necessità imposta dalla mancanza di educazione, o da circostanze esterne, che

⁷⁰⁸ Ibid., VI.2.6-7. Alcune righe prima di quelle appena citate (in VI.1.7), Quintiliano scrisse pure: “The majority of Athenians and almost all philosophers who have left anything in writing on the art of oratory have held that the recapitulation is the sole form of peroration. I imagine that the reason why the Athenians did so was that appeals to the emotions were forbidden to Athenians orators, a proclamation to this effect being actually made by the court-usher. I am less surprised at the philosophers taking this view, for they regard susceptibility to emotions as a vice, and think immoral that the judge should be distracted from the truth by an appeal to his emotions and that it is unbecoming for a good man to make use of vicious procedure to serve his ends. None the less they must admit that appeals to emotion are necessary if there are no other means for securing the victory of truth, justice and the public interest.”

⁷⁰⁹ Si ricordino anche quei passaggi nel *De oratore*, dove Cicerone sostiene che la cosa più importante è ottenere i favori dell'uditorio facendo leva sulle sue passioni, piuttosto che attraverso il giudizio e la deliberazione: Cicero, *De Oratore*, II.178, 182, 214.

impediscono alla discussione razionale di arrivare al fine del convincimento, e non come un elemento positivo in sé⁷¹⁰. Si tratta effettivamente di un tema spinoso, ma che se analizzato più in profondità si rivela in modo piuttosto differente da come è stato trattato.

Vediamo perché. Subito dopo il passaggio appena citato, Quintiliano cerca di spiegare la differenza tra i due termini greci *pathos* ed *ethos*, sostenendo che in realtà essi si riferiscono a differenze di grado di uno stesso fenomeno: il primo si riferisce alle passioni più intense e passeggera, come la rabbia causata dall'odio per esempio, e il secondo a quelle più gentili e durevoli che derivano dal (buon) carattere morale dell'oratore, come per esempio la sincerità che conduce alla persuasione attraverso la benevolenza⁷¹¹. Quindi Quintiliano specifica ancor di più a che tipo di eticità si sta riferendo:

“The *ethos* which I have in my mind and which I desiderate in an orator is commended to our approval by goodness more than aught else and is not merely calm and mild, but in most cases ingratiating and courteous and such as to excite pleasure and affection on our hearers, while the chief merit in its expression lies in making it seem that all that we say derives directly from the nature of the facts and persons concerned and in the revelation of the character of the orator in such a way that it may recognize it.”⁷¹²

Come si vede, ciò che si richiede all'oratore nel difficile compito di *com-movere* le passioni non è solo l'abilità tecnica nella manipolazione stilistica del discorso, ma sono anche e soprattutto

⁷¹⁰ Uno degli editori del libro *Heidegger and Rhetoric*, per esempio, ha sottolineato che, a differenza della retorica aristotelica (e della interpretazione che di essa ne diede Heidegger), per i retori romani la razionalità ha il monopolio sul prestigio della verità e che la commozione del *pathos* è solo un compromesso pragmatico che bisogna prendere a causa delle condizioni concrete (cioè a causa della mancanza di educazione delle persone a cui l'oratore spesso si rivolge). Il corretto equilibrio tra *logos* e *pathos* sarebbe quindi solo frutto di un compromesso contingente e instabile, e non una necessità assoluta. Quentin Skinner, d'altro canto, ha notato una certa e deliberata ambiguità nel termine *movere* riferito alle emozioni come usato dalla retorica latina, mostrando come questo non fosse scevro da connotazioni strumentali. Su questo torneremo qualche pagina più avanti. Gross, D. M., "Introduction", in D. M. Gross e A. Kemmann (eds.), *Heidegger and Rhetoric*, pp. 28-29. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 124. Su questo si veda anche: Katula, "Quintilian Art of Emotional Appeal", pp., qui pp. 12-14.

⁷¹¹ Quintiliano traduce *pathos* con l'espressione latina *adfectus* e sostiene che il termine *ethos* non esiste una traduzione adeguata in latino, anche se essa viene resa normalmente con il termine *mores* (da cui, naturalmente, deriva l'espressione morale). Tuttavia, aggiunge, questa traduzione è inadeguata perché l'espressione *mores* è molto generica, giacché significa uno stato della mente in generale. In realtà, ci dice, bisognerebbe spiegare il termine *ethos*, invece che tradurlo per mostrarne la sua affinità con il termine *pathos*. Quintilian, *Institutio Oratoria*, VI.2.8-12.

⁷¹² Ibid., VI.2.12.

delle qualità caratteriali. In particolare, ciò che sembra richiedere Quintiliano all'oratore è una capacità di identificazione sincera con la causa che sta sostenendo, così da poter sentire assieme a chi vi sia coinvolto (nella misura del possibile) e comprendere meglio le sue ragioni. Si tratta di un aspetto molto importante per lui, così come ci mostra il passo seguente:

“If I thought it sufficient to follow traditional rules, I should regard it as adequate treatment for this topic to omit nothing that I have read or been taught, provided that it be reasonably sound. But my design is to bring to light the secret principles of this art, and to open up the inmost recesses of the subject, giving the result not of teaching received from others, but of my own experience and the guidance of nature herself.”⁷¹³

Quintiliano, dunque, ci sta svelando cose che considera giacere nel cuore stesso della retorica⁷¹⁴:

“The prime essential for stirring the emotions in others is, in my opinion, first to feel those emotions oneself. It is sometimes positively ridiculous to counterfeit grief, anger and indignation, if we content ourselves with accommodating our words and looks and make no attempt to adapt our own feelings to the emotions to be expressed. What other reason is there for the eloquence with which mourners express their grief, or the fluency which anger lends even to the uneducated, save the fact that their minds are stirred to power by the depth and sincerity of their feelings? Consequently, if we wish to give our words the appearance [*verisimilia*] of sincerity, we must assimilate ourselves to the emotions of those who are genuinely so affected, and our eloquence must spring from the same feeling that we desire to produce in the mind of the judge... Fire alone can kindle, and moisture alone can wet, nor can one thing impart any colour to another save that which it possesses itself. Accordingly, the first essential is that those feelings should prevail with us, that we should be moved ourselves before we attempt to move others.”⁷¹⁵

⁷¹³ Ibid., VI.2.25.

⁷¹⁴ Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 47.

⁷¹⁵ Quintilian, *Institutio Oratoria*, VI.2.26-28, cfr. XII.5.4.

L'arte oratoria dipende soprattutto da questa sensibilità d'animo che permette di immedesimarsi il più possibile con le cause che si vogliono portare avanti e di condividere il valore emotivo con tutte le persone coinvolte. Ma in che maniera ciò può accadere visto che i moti delle passioni non sembrano essere in nostro potere? Uno dei modi Quintiliano ce lo suggerisce immediatamente dopo questo passaggio appena citato: si tratta, ci dice, della capacità di creare nella nostra mente *visiones*, attraverso l'immaginazione, tali da farci apparire cose assenti con la stessa vividezza che avrebbero se fossero presenti. Se nel capitolo precedente avevamo mostrato l'importanza dell'ingegno e della fantasia nel loro aspetto creativo, in quanto capace di umanizzare il mondo creando istituzioni, leggi, ecc., ora quello che emerge è l'importanza dell'immaginazione dal punto di vista comunicativo. Solo chi saprà creare nella propria mente queste immagini e lasciarsi toccare da esse, cioè solo chi avrà la capacità di immaginare e sentire queste emozioni, potrà in qualche modo capire quelle altrui e quindi saper trattare con esse. Nel libro I, parlando dei diversi modi con cui l'eloquenza di un maestro si adatta ai differenti contesti in cui gli si richiede di parlare, Quintiliano aveva scritto:

“... eloquence depends in the main on the state of the mind, which must be moved, conceive images and adapt itself to suit the nature of the subject which is the theme of the speech.”⁷¹⁶

Si tratta dunque di permettere che la mente immagini dentro di sé come fossero reali i fatti e le situazioni di cui deve discutere, e che si conformi ad essi in modo da generare un'empatia emotiva. Tuttavia, questo continua a sembrare qualcosa che sfugge del tutto al nostro controllo. E difatti, in gran parte, questa capacità immaginativa e questa sensibilità sono qualità personali che difficilmente possono essere insegnate. Però Quintiliano ci dà dei suggerimenti su come stimolarle. Ci dice che la capacità di creare immagini è più forte quando la nostra mente non è troppo occupata, o quando è assorta in desideri fantasiosi, sogni ad occhi aperti, così reali da non sembrare sogni ma azioni⁷¹⁷. Cioè, usando la terminologia di Javier Roiz, in quei momenti in cui la “funzione esecutiva” della mente, quella guidata dall'intenzionalità, non sta monopolizzando i suoi processi mentali, ponendosi

⁷¹⁶ Ibid., I.2.30.

⁷¹⁷ Ibid., VI.2.29-31.

come impedimento al funzionamento di tutte le altre sue componenti⁷¹⁸. Nei termini della moderna psicoanalisi, se certamente è una contraddizione in termini cercare di far emergere coscientemente ciò che è inconscio, esistono tuttavia modi coscienti di ingannare la nostra coscienza per far sì che questa abbassi le sue barriere e permetta alle altre funzioni di emergere.

Oltre a ciò, comunque, bisogna aggiungere che se la capacità immaginativa è certamente un talento naturale, è anche vero che esso può essere rafforzato attraverso l'educazione⁷¹⁹. Per il retore romano la capacità creativa che ci deriva dall'immaginazione è fondamentale per dare al discorso quell'eloquenza, che sola può commuovere e toccare gli animi. E l'immaginazione, ci dice Quintiliano è una facoltà particolarmente potente nei giovani e va coltivata con quelle attività che ne liberano le potenzialità come la musica e protetta da ciò che ne può bloccare la crescita, come uno sviluppo troppo precoce di quello spirito critico e analitico, che "taglia e cesella", oppure l'aridità di un professore o il timore che questi può incutere nei suoi alunni⁷²⁰. Si tratta di idee che riappariranno praticamente identiche, secoli dopo, nell'opera di Giambattista Vico, il quale in un contesto pur molto diverso, si trovò a dover rimarcare proprio questa lezione contro chi voleva imporre, con molta maggior radicalità, ai giovanissimi un'educazione tutta incentrata sulla critica con il rischio gravissimo di inibire loro lo sviluppo della fantasia, l'ingegno e la memoria, in quell'età floridissime⁷²¹.

Dunque questa sensibilità e capacità immaginativa dell'oratore nel sentire e figurare le emozioni non va intesa in chiave solipsistica, ma come capacità di condividere, comprendere, empatizzare, aprirsi alle emozioni dei suoi interlocutori e farsene portavoce. Portare avanti una causa con tutto se stesso significa che l'oratore deve saper farsi interprete del valore

⁷¹⁸ Su questo si veda per esempio: Roiz, J., *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 66-67. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, pp. 21 e ss.

⁷¹⁹ Katula, "Quintilian Art of Emotional Appeal", p. 7.

⁷²⁰ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.IV.7-12. Questo ovviamente non significa che per Quintiliano la capacità ordinatrice e analitica sia di scarsa importanza. Si ricordi, per esempio, che la geometria trovava spazio nel curriculum di studi già nei primi anni di scuola, perché essa rende acuto l'ingegno e la capacità di percezione, così come la capacità di procedere logicamente nel corso nell'argomentazione (cioè di disporre in modo coerente gli argomenti, la *dispositio*). Sull'importanza della capacità critica comunque torneremo più avanti. Ibid., I.10.34, 37.

⁷²¹ Questo è una delle critiche maggiori che Vico nel *De ratione* mosse alla nuova pedagogia basata sul metodo cartesiano. Vico, "Il metodo degli studi del tempo nostro", p. 177. Il convincimento secondo cui nei giovani sono più forti le facoltà creative, mentre la razionalità si va maturando gradualmente negli anni, verrà riconfermato in una "degnità" della *Scienza nuova* ed è alla base della sua teoria sul carattere poetico dei primi popoli: Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 211.

emotivo che questa implica per questi, delle sofferenze, speranze, attese, paure, che una questione politica può implicare. La sottigliezza psicologica di cui parlava Aristotele nella *Retorica*, la capacità di mettersi nei panni di un terzo, è un qualcosa che si ritrova anche nei retori romani e che verrà arricchita da questi con la comprensione della grandezza d'animo e del potere di immaginazione come vie per la creazione di questo legame empatico tra l'oratore e i suoi interlocutori. Ecco allora che, per esempio, Quintiliano scriverà che in un processo giudiziale, l'oratore deve esser capace di mettersi nei panni del giudice e immaginare come questo possa reagire alla perorazione che gli viene fatta dall'oratore, e cercare di anticipare ciò che più lo colpirebbe⁷²².

Questa apertura nei confronti dei punti di vista degli altri è una tra le capacità politiche più importanti. Hannah Arendt la definirà addirittura la quintessenza delle capacità politiche, anche se la comprenderà escludendo gli aspetti psicologicisti dei retori latini (come vedremo nel capitolo 7)⁷²³. Degli aspetti che, invece, per questi risultavano fondamentali: all'oratore era richiesto non solo di toccare i sentimenti del suo uditorio, ma anche di cercare di dividerli e di modellare corrispondentemente il suo discorso: "all by myself I play three characters with equanimity of soul: myself, my adversary in court, and my judge" (*tris personas unus sustineo summa animi aequitate, meam, adversari, iudicis*) dice il personaggio Antonio nel ciceroniano *De oratore*, evocando una capacità di immedesimazione, quasi di saper scindere il proprio *self* in una molteplicità, che per Quintiliano era una delle più difficili da raggiungere e che, se si ricorda, Socrate e Platone proibivano esplicitamente⁷²⁴. Ciò che la filosofia vedeva come una minaccia all'integrità psichica ed etica della persona, risulterà dunque al contrario per la retorica qualcosa di fondamentale proprio dal punto di vista politico. Una capacità la cui difficoltà consisteva nel sapersi adattare alle sempre mutevoli circostanze, mantenendo quella coerenza interna necessaria per perseguire il proprio ideale di giustizia; e nel saperlo fare senza far ricorso ad alcun sistema di regole fisse, ma solo grazie alla propria 'sensibilità d'animo' ed integrità morale. Ed è per queste ragioni che l'oratoria, così come concluderà lo stesso Antonio nel *De oratore*, non può essere considerata semplicemente un'arte ma qualcosa di molto maggiore⁷²⁵. Perché essa dipende soprattutto da qualità che possono essere

⁷²² Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.8.15.

⁷²³ Arendt, "Philosophy and Politics", pp. 82-83.

⁷²⁴ Quintiliano scrive nella *Institutio oratoria*: "I regard my impersonification as my most difficult task..." Questo passo di Quintiliano, come quello di Cicerone, sono citati in: Connolly, *The State of Speech*, p. 140.

⁷²⁵ Ibid., pp. 140-141.

certamente coltivate, ma che difficilmente possono essere insegnate perché appartengono al carattere di ognuno.

L'ornatus del discorso e la relazione tra 'forma' e 'contenuto'

Questo non significa, naturalmente, che l'arte e la tecnica non abbiano alcun ruolo. Al contrario. L'empatia e la comprensione che l'oratore sente con la causa e i suoi interlocutori deve essere comunicata a questi attraverso un linguaggio adeguato, con il dovuto stile⁷²⁶. E qui può essere di grande aiuto l'arte oratoria. Innanzitutto, si tratterà di inventire (*inventio*) quegli argomenti che non siano solo i più adatti per pertinenza e verosimiglianza al caso, ma anche i più toccanti; in secondo luogo, sarà altrettanto importante l'eloquenza (*elocutio*, intesa qui specificamente come stile espressivo) che l'oratore saprà infondere nel suo discorso⁷²⁷. Se l'oratore saprà esprimersi con la dovuta maestosità, eleganza, enfasi, attraverso il ricorso a ornamenti stilistici, e se saprà rappresentare le cose di cui parla sotto una luce particolare, o con un particolare tono musicale, allora potrà riuscire a esprimersi con quella forza emotiva e quella vitalità che la sola razionalità non può fornire⁷²⁸.

A questa modificazione stilistica del discorso, che va sotto il nome di *ornatus*, i retori romani e più tardi quelli rinascimentali diedero grandissima importanza, considerandola il principale strumento per forgiare un discorso eloquente e persuasivo. Esso agisce secondo due modalità: o attraverso l'uso di *tropi*, che mediante un trasferimento di significati dettato da relazioni di comunanza (di vari tipi), danno al linguaggio quel potere suggestivo di evocare nella mente degli ascoltatori *visiones* di una tale intensità da far vivere il racconto come fosse reale e da toccare l'animo per la loro bellezza e incanto; oppure attraverso riconfigurazioni del discorso (*figure*), che rappresentino i fatti da un punto di vista differente, che ne mettano in luce un determinato aspetto piuttosto che un altro e suscitino determinate emozioni per

⁷²⁶ Anche lo stile, naturalmente, all'unisono con il contenuto, deve essere forgiato secondo le circostanze. "One single style of oratory is not suited to every case, nor to every audience, nor every speaker, nor every occasion." Quintilian, *Institutio Oratoria*, XI.1.3.

⁷²⁷ Nelle linee che seguono mi occuperò della questione della *elocutio* per come è stata trattata da Quintiliano, tralasciando la contribuzione di Cicerone (alla quale naturalmente quella di Quintiliano è debitrice sotto vari aspetti). Sul significato della *elocutio* in Cicerone, si veda, per esempio: Fantham, *The Roman World of Cicero's De Oratore*, cap. 10 e 11.

⁷²⁸ Si ricordi l'analisi precedente sull'insufficienza della razionalità per Cicerone e Quintiliano.

muovere verso un determinato giudizio etico⁷²⁹. Tanto delle qualità personali, come una forte immaginazione, o una sensibilità psicologica di capire le emozioni che un discorso può trasmettere, quanto abilità più sviluppate dalla pratica e dallo studio, come quella nell'impiego dei *tropi* stilistici o la capacità narrativa, saranno indispensabili per questo fine. In ogni caso, ciò di cui si tratta è una capacità di saper impiegare al meglio le capacità espressive del linguaggio, mediante una 'manipolazione' della forma, che a sua volta modifica il contenuto.

Nel caso della tecnica della ridescrizione, per esempio, si vedrà come il confine tra la descrizione (o rappresentazione) e la valutazione è piuttosto labile⁷³⁰. L'ambiguità, l'imprecisione e l'indeterminazione delle vicende morali, cioè il fatto che, come abbiamo ripetuto più volte, nella questioni di cui si occupa la retorica in ogni causa è spesso possibile sostenere in modo plausibile posizioni contrastanti, ci permetterà attraverso la capacità di ridescrivere le situazioni da differenti punti di vista di accentuare o meno un determinato aspetto etico, piuttosto che un altro. Come scrive Quintiliano:

“If there is anything unpleasant about the topic on which you have to speak, it is usual to lessen the force of what you say by the moderation of the words you use. If you are speaking of a cruel man, you can say he is really not only somewhat severe; if you are speaking of someone who is unjust, you can say he has been misled by prejudice; if you are speaking of someone who is extremely obstinate, you can say he is a person of exceptional tenacity.”⁷³¹

⁷²⁹ Quintiliano distingue tra *tropi* (metafora, metonimia, antonomasia, metalepsi, sineddoche, ecc.) e figure (come l'ironia, la perifrasi, iperbole, ecc.). Nel caso dei *tropi* c'è un mutamento nel significato delle parole da quello principale o naturale a un altro, mentre nel caso delle figure, il trasferimento di significato non è nelle parole ma uno nel linguaggio, in modo da dargli una configurazione differente da quella ordinaria. Comunque, Quintiliano nota che differenziare tra le due non è affatto semplice, a causa della loro sovrapposizione (per esempio, l'ironia può essere impiegata sia come *tropos* che come figura) e del fatto che spesso esse vengono combinate nella stessa espressione. Ed in termini generale in entrambi i casi, ciò di cui si tratta è una modificazione del significato e del giudizio su ciò che esso esprime, attraverso la modificazione della forma del discorso. Skinner, comunque, sottolinea che questa distinzione stabilita da Quintiliano verrà poi accolta dai seguenti retori. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 50, 139-139. Quintilian, *Institutio Oratoria*, IX.1.1 e 5, IX.2.45-48. Si veda, comunque, tutta la discussione nei primi due capitoli del libro IX e la discussione sui *tropi*, nel VI capitolo del libro VIII della *Institutio oratoria*, e l'analisi dettagliata di Skinner nei capitoli 4 e 5 del libro qui citato.

⁷³⁰ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 145-146.

⁷³¹ Quintiliano citato in: *Ibid.*, pp. 144-145.

In termini molto simili, Vico parlando nelle sue *Institutiones oratoriae*, sottolinea l'importanza del linguaggio nell'interpretare la realtà. Come Quintiliano, anche Vico lo fa avendo in mente in particolare come funziona un processo giudiziale. Il linguaggio delle leggi, ci dice, è morto, astratto e generale. Per poterle applicare è necessario dunque riallacciarle ai fatti, renderle concrete attraverso di essi. E per questo è fondamentale il modo in cui questi fatti vengono descritti, cioè la capacità del linguaggio di assumere determinate forme stilistiche che rendano vive quelle norme morte. Detto per inciso, questo è il processo attraverso cui, secondo Vico, il linguaggio viene ad assumere una dimensione storica e, conseguentemente, la filologia una grande importanza in quanto quella disciplina che racconta la sua evoluzione (e dunque la storia di chi lo ha usato) e insegna ad impiegarlo correttamente⁷³².

Quello che secoli dopo fu sostenuto da numerosi autori a partire da Nietzsche fino a vari pensatori 'postmoderni' attuali, ce lo già aveva mostrato Quintiliano e ciò di come attraverso la narrazione fosse possibile ricostruire la realtà in modo tale da offrirne una diversa interpretazione morale. Non esiste una differenza sostanziale tra descrivere e prescrivere: le situazioni morali sono poliedriche e i confini tra vizi e virtù sono indefiniti e porosi e le prime svaniscono lentamente nelle seconde e viceversa. Al ri-descrivere una circostanza in un modo invece di un altro, non stiamo semplicemente cambiando le parole usate, ma i fatti: non è un *verbum pro verbo*, ma un *res pro re*⁷³³. Quello di cui si tratta, dunque, non è un mero gioco linguistico, ma al contrario la manifestazione della complessità della realtà (del contenuto) e l'importanza per la nostra valutazione di essa del modo in cui la descriviamo, cioè del modo in cui la rendiamo intellegibile. Il significato e la forma che questo assume sono, dunque, inesorabilmente interrelati.

Parlando di questo processo di ridecrizione, per esempio, Quintiliano ci dice che la vera forza dell'oratoria sta "in enhancing or attenuating the force of the words", cioè nell'avere padronanza della ricchezza semantica del linguaggio, in modo tale da saper governare emozioni e valutazioni morali che questo suscita⁷³⁴. Come un musicista può aumentare o diminuire l'intensità di particolari note per accrescere l'emotività di un passaggio, un oratore può scegliere alcune espressioni, piuttosto che altre, per marcare l'accento di un determinato aspetto di un fatto, un metodo per ottenere questo effetto di *amplificatio* (o il suo contrario,

⁷³² Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, pp. 74 e ss.

⁷³³ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 144-145.

⁷³⁴ Quintilian, *Institutio Oratoria*, VIII.3.89.

l'attenuazione, *minutio*), per accendere alcune emozioni e spingere in direzione di un certo giudizio⁷³⁵.

In modo simile, l'uso di *tropi* o figure del discorso ci mostra questa interrelazione tra significato, forma del discorso, e valutazione della realtà. Nel caso dei *tropi*, per esempio, Quintiliano ci dice che essi sono un'alterazione artistica di una frase o di una parola dal significato proprio a un altro, che servono, o per aiutare a rivelare il significato, o per abbellire il discorso⁷³⁶. Riguardo la metafora, che Quintiliano considera il più comune e di gran lunga il più bello tra i *tropi*, egli scrive:

“... it is in itself so attractive and elegant that however distinguished the language in which it embedded it shines forth with a light that is all its own. For if it be correctly and appropriately applied, it is quite impossible for its effect to be commonplace, mean or unpleasing. It adds to the copiousness of language by the interchange of words and by borrowing, and finally succeeds in accomplishing the supremely difficult task of providing a name for everything. A noun or a verb is transferred from the place to which it properly belongs to another where there is either no literal term or the transferred is better than the literal. We do this either because it is necessary or to make our meaning clearer or, as I have already said, to produce a decorative effect. When it secures none of these results, our metaphor will be out of place.”⁷³⁷

Da questa citazione si capisce come gli effetti della metafora, che pur Quintiliano distingue in una componente esornativa e una di significato, in realtà sono connessi. Da un lato, le metafore danno quella copiosità al discorso che ci dà l'impressione che non ci sia nulla a cui manchi un nome (“*ne ulli rei nomen deesse videatur*”)⁷³⁸; dall'altro, la metafora riesce a farci apparire le cose sotto una nuova luce e con una straordinarietà particolare: né volgari, né di

⁷³⁵ “For example, we may say that a man who was beaten was murdered, or that a dishonest fellow is a robber, or, on the other hand, we may say that one who struck another merely touched him, and that one who struck another merely touched him”. Si veda anche tutta la discussione che segue sulla *amplificatio* e la *minutio*. Ibid., VIII.4.1. È Javier Roiz a stabilire questo parallelo tra l'oratore e il musicista, su cui torneremo tra poco, ed in generale a sottolineare una profonda affinità tra la retorica e la musica. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, pp. 33-34, 62, 72, 112-113, 304, 331-332.

⁷³⁶ Quintilian, *Institutio Oratoria*, VIII.6.1-3.

⁷³⁷ Ibid., VIII.6.4-5.

⁷³⁸ Così Aristotele nella *Poetica*: “It may be that some of the terms thus related have no special name of their own, but for all that they will be metaphorically described in just the same way. Thus to cast forth seed corn is called 'sowing'; but to cast forth its flame, as said of the sun, has no special name.” Aristotle, “Poetics”, 1457b25-30.

poco conto, né sgradevoli. Le metafore, attraverso questa *translatio* del significato (ricordiamo che il termine metafora deriva dal verbo *metapherein*, che in greco vuol dire esattamente muovere, trasferire), ci aiutano nel compito di significare il mondo trasferendo analogicamente un nome di un qualcosa di conosciuto (cioè dotato di un nome) a ciò che sembra mancare di un nome, in quanto oscuro, ignoto⁷³⁹. Portando alla luce relazioni di somiglianza nascoste, facendo risuonare armonie finora mute tra le cose, le metafore aiutano a creare nuovo significato sulla realtà e quindi a renderla più intelligibile. D'altro canto, è proprio questa 'straordinarietà' con cui esse ci presentano le cose, indizio di ingegno ("*ingenii specimen*") secondo Cicerone, ci rende attraenti le metafore, dal momento che queste soddisfano il nostro desiderio di conoscere cose nuove e il piacere di trovare relazioni di somiglianza nel mondo⁷⁴⁰. Nelle metafore dunque l'aspetto più formale della fascinazione causata e quello più contenutistico, il loro potere conoscitivo, coesistono e si confondono. E a sua volta questi sono strettamente relazionati al potere di muovere del discorso eloquente.

Il linguaggio figurato, in genere, con il suo potere 'sensuale', cioè di appellarsi direttamente ai sensi, è essenziale per Quintiliano per generare quella reazione emotiva che può portare gli ascoltatori a cambiare il proprio giudizio⁷⁴¹. L'oratore deve essere in possesso di una capacità creativa e comunicativa per produrre e trasmettere *visiones* di una vitalità e una capacità suggestiva tali da indurre l'uditorio a cui si rivolge a condividere la stessa sua reazione emotiva e da lì il suo giudizio etico⁷⁴². A sua volta il piacere e lo stupore associati alla scoperta causata da un *tropos* efficace darà un contributo essenziale per aderire alla

⁷³⁹ Sia Aristotele che Cicerone parlando di metafore sottolinearono questo meccanismo di trasferimento analogico del significato. Cicerone, *De Oratore*, III.155-156. Aristotele, "Poetics", 1451b5-6.

⁷⁴⁰ Il potere conoscitivo delle metafore che opera attraverso il loro meccanismo di trasferimento del significato e il loro valore esornativo erano, del resto, già stati osservati da Aristotele nella *Rhetorica*: "We all naturally (*physei*) find it agreeable to get hold of new ideas easily: words signify something, and therefore those words are the most agreeable which bring us knowledge of something new... From metaphor... we can best get hold of something fresh. When the poet calls old age a 'withered stalk' he conveys a new idea, a new fact, to us by means of the general notion of 'lost bloom' which is in common to both things." Aristotle, *On Rhetoric*, 1410b10-16. Anche nella *Poetica*, Aristotele aveva stabilito un legame tra la tendenza umana alla mimesi e il piacere che si prova ad apprendere nuove cose scoprendo analogie; e considerato, la metafora, una di queste forme di apprendimento analogico Aristotele, "Poetics", 1448b1-20, 1451b5-6. E anche Cicerone, nel *De oratore*, aveva sostenuto che quando le parole vengono impiegate bene in un contesto diverso da quello a cui convenzionalmente sono associate, producono piacere, rendono il discorso più chiaro ed esercitano l'intelletto. Esse, inoltre, stimolano pure i sensi, soprattutto la vista, con il loro potere figurativo che imprime nella memoria le idee che trasmettono. Cicerone, *De Oratore*, III.156-166. Su Cicerone e le metafore si veda anche: Fantham, *The Roman World of Cicero's De Oratore*, p. 274.

⁷⁴¹ Cicerone scrive nel *De oratore* che le buone metafore sono piacevoli perché con una sola parola danno un'immagine della cosa o del tutto, e perché fanno appello direttamente ai sensi, soprattutto alla vista. Cicerone, *De Oratore*, III.160.

⁷⁴² Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 184.

valutazione associata alla rappresentazione figurata fatta dall'oratore. In questo senso, la capacità del linguaggio di suscitare emozioni attraverso il suo potere evocativo è considerata fondamentale per Quintiliano, per creare una relazione di vicinanza, o addirittura di intimità, tra l'oratore ed il suo uditorio⁷⁴³.

Già abbiamo visto analizzando la teoria sull'origine poetico della civiltà di Vico questo enorme potere dei *tropi* e su esso ritorneremo anche nel capitolo 6, studiando il ruolo del linguaggio simbolico nel pensiero di Voegelin. Il punto rilevante che vogliamo sottolineare qui è il fatto che nella retorica classica, e in particolare in Quintiliano e Cicerone, questa abilità nell'uso del linguaggio figurato venga considerata una manifestazione della più generale capacità comunicativa e di comprensione del mondo, una capacità da sviluppare attraverso le virtù personali dell'oratore e la pratica nella sua arte. Un insegnamento che risulterà poi fondamentale in tutto l'Umanesimo.

La completa coincidenza tra arte e artista: l'arte oratoria come performance

La natura performativa dell'oratoria è una caratteristica che emerge con forza dalla retorica latina e che risulta particolarmente idonea per illustrare questo punto fondamentale. Essa mette bene in luce l'ideale supremo dell'arte oratoria dell'unione tra arte (o *artificium*) e natura; questa idea di un'immedesimazione totale dell'artista con la sua arte e con i fini in essa cercati, a tal punto da rendere l'oratore nell'atto di proferire un discorso un'incarnazione del messaggio da lui conferito, attraverso il suo corpo, le sue emozioni, la sua intelligenza e sensibilità. Un oratore, dunque, deve modellare se stesso e il suo discorso sulla causa particolare che sta portando avanti, tanto da renderli quasi una cosa sola⁷⁴⁴.

Riprendiamo l'analogia che abbiamo introdotto precedentemente tra l'oratore e il musicista. Si tratta di una similitudine che abbiamo tratto da Javier Roiz, e che ora vogliamo riprendere: un musicista, ci dice Roiz, per poter suonare bene un pezzo musicale deve non solo aver praticato molto il suo talento naturale, con anni di studio ed esercizi musicali; ma deve anche avere una grande sensibilità, sia per capire la reazione del pubblico a ciò che sta

⁷⁴³ Webb, "Imagination and the Arousal of Emotions in Greco-Roman Rhetoric", p. 114.

⁷⁴⁴ Su questa idea della 'corporalità dell'oratoria' e del tipo di discorso politico e di concezione dell'individuo che essa comporta, Connolly ha scritto cose molto interessanti, mettendo in evidenza la loro rilevanza per un'analisi critica di certi aspetti del liberalismo e la loro affinità con le tesi espresse da autori contemporanei di tendenze diverse come il comunitarismo, il pragmatismo, il femminismo: Connolly, *The State of Speech*, cap. 3.

suonando, cioè intavolare una sorta di dialogo con esso, attraverso la musica e la reazione che essa genera, sia per ‘sentire’ a fondo il pezzo che sta suonando, per potergli dare un’interpretazione unica e memorabile⁷⁴⁵. Deve cioè saper comporre in un tutt’uno organico arte e sensibilità naturale, in modo da creare un’interpretazione il quanto più possibile autentica, originale, e tecnicamente impeccabile.

Lo stesso Quintiliano, d’altro canto, cerca in modo esplicito di trarre ispirazione dall’arte della recitazione per forgiare il suo oratore ideale, in particolare per quanto riguarda l’aspetto della dizione e dell’esposizione del discorso (*scientia pronuntiandi*): l’oratore deve infatti apprendere ad usare come l’attore, il suo corpo, la sua gestualità, per accentuare al massimo la sua capacità comunicativa, riuscire a trasmettere come fossero vive le vicende di cui sta parlando e com-muovere ed incantare il suo uditorio (oltre a istruirlo). Ugualmente importante sarà anche l’aspetto uditivo, o musicale, della performance oratoria. Cosciente del legame diretto tra suono ed emozioni e della originaria unione tra musica, poesia e parola eloquente, Quintiliano dà molta importanza alla ‘musicalità’ di un discorso⁷⁴⁶. La parola udita, invece che letta, ha il potere di arrivare direttamente al cuore e per questo un discorso pronunciato da un oratore avrà un potere suggestivo e una capacità di commuovere molto maggiore, rispetto a uno letto:

“The speaker stimulates us by the animation of his delivery, and kindles the imagination, not by presenting us with an elaborate picture, but by bringing us into actual touch with the things themselves. Then all is life and movement, and we receive the new-born offspring of his imagination with enthusiastic approval. We are moved not merely by the actual issue of the trial, but by all the orator himself has at stake. Moreover his voice, the grace of his gestures, the adaption of his delivery (which is of

⁷⁴⁵ Si veda supra nota 734.

⁷⁴⁶ L’importanza dell’aspetto uditivo e musicale del linguaggio in Quintiliano è stata messa in risalto anche da Victor Alonso, il quale, tra le altre cose, ci ricorda che Quintiliano considerava che il suo apprendimento avviene primariamente attraverso l’udito e che esiste una relazione diretta tra l’evanescenza e la fugacità del suono e la profondità a cui esso arriva nell’animo. Alonso, “Marco Fabio Quintiliano y la retórica democrática”, pp. 57-58. Si ricordi, del resto, che Quintiliano considerava la musica parte integrante del curriculum di studi del giovane oratore, attribuendo ad essa grandi benefici e una relazione diretta con le questioni più importanti. A questo riguardo, per esempio, scrisse: “For myself I should be ready to accept the verdict of antiquity. Who is ignorant of the fact that music... was in ancient times the object not merely of intense study but of veneration... If this be admitted, music will be a necessity even for an orator, since those fields of knowledge, which were annexed by philosophy on their abandonment by oratory, once were ours and without the knowledge of all such things there can be no perfect eloquence.” Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.10.9-12 e ss.

supreme importance in oratory), and, in a word, all his excellences in combination, have their educative effect.”⁷⁴⁷

Ecco dunque che nella sua natura performativa l’oratoria mostra la sua discendenza da quella mentalità poetica tipica delle culture orali su cui ci siamo soffermati nella prima parte del primo capitolo e che abbiamo già richiamato⁷⁴⁸. Il potere incantatore della parola poetica, la vicinanza che crea con l’oratore e il senso di identificazione con le vicende narrate e con il sistema di valori in esse contenute, sono caratteristiche fondamentali che abbiamo già incontrato analizzando quella cultura poetica e orale che precedette l’avvento della filosofia e che ora ritornano in primo piano con la retorica romana.

Tuttavia, nel frattempo quest’arte della parola parlata ha subito un processo di sistemazione, è divenuta un’arte più sofisticata (si noti che la parola ‘sofisticato’ deriva dal greco *sophistikos*, cioè ‘che appartiene ad un sofista’). Così i modi per ottenere questi effetti sono stati oggetto di studio e analizzati sistematicamente in quella che si chiama, appunto, arte retorica. E una prova di questo processo è il fatto che l’aspetto performativo dell’arte di parlare sia divenuto, per così dire, più esplicito, come dimostra il fatto che nei retori romani l’uditorio a cui l’oratore si rivolgeva veniva considerato spesso alla stregua di un pubblico di spettatori⁷⁴⁹. Nondimeno con Cicerone e Quintiliano la retorica rimase sempre la suprema *ars civilis*, in modo tale che l’aspetto artistico non prenderà mai il sopravvento sul resto. La relazione tra essere ed apparire, o la difficile coniugazione delle tre funzioni di *movere*, *docere*, *delectare*, in un tutt’uno armonioso composto dall’artista e dalla sua arte, saranno, come abbiamo cercato di sostenere, sempre oggetto di scrutinio in questi autori e ancor di più un’ideale a cui aspirare. A questo proposito, se poco fa abbiamo visto come Quintiliano prendesse ispirazione per il suo oratore dall’arte della recitazione; ora dobbiamo specificare che nello stesso passaggio egli avrà premura nel raccomandargli di evitare gli eccessi della

⁷⁴⁷ A differenza di questo, nella lettura: “the critical faculty is a surer guide, inasmuch as the listener’s judgment is often swept away by his preference for a particular speaker, or by the applause of an enthusiastic audience. For we are ashamed to disagree with them, and an unconscious modesty prevent us from ranking our own opinion above theirs, though all the time the taste of majority is vicious... Reading, however, is free, and does not hurry past us with the speed of oral delivery; we can re-read a passage again and again if we were in doubt about it or wish to fix it in the memory. We must return to what we have read and reconsider it with care...” Quintilian, *Institutio Oratoria*, X.1.16-19.

⁷⁴⁸ Nonostante come abbiamo detto con il declino subito della retorica a partire dal secolo XV la retorica venne perdendo in modo irreversibile questo suo carattere performativo e orale, esso rimase presente e vivo in alcune oasi, come per esempio la Napoli tra il secolo XVII e XVIII nella quale Vico visse. Su questo si veda: Schaeffer, *Sensus Communis*, cap. 1 e 2.

⁷⁴⁹ Su questo si veda: Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 182-188.

recitazione, perché se c'è una cosa in cui egli deve mostrare di saper dominare la sua arte è proprio nel non farla apparire⁷⁵⁰.

Questa importante specificazione ci aiuta a comprendere il senso di questo ideale dell'oratore perfetto che stiamo cercando di tratteggiare. Come abbiamo visto anteriormente l'educazione retorica per Quintiliano, o per Vico, è certamente un elemento fondamentale per la formazione del perfetto oratore, tuttavia, ciò che essa può apportare alla persona non è niente che sia già insito nelle sue capacità naturali. In questo senso, l'assorbimento dei principi e delle tecniche della retorica dovrà e potrà essere così profondo da far sì che questi non si possano più distinguere dall'oratore; che diventino connaturati alla sua persona⁷⁵¹. Come scrisse Vico, nel suo trattato sulla retorica:

“Si la ‘retórica’ [*rhētorica*] pudiera verterse en latín con la elegancia griega que la caracteriza, se diría ‘lo que fluye’ [*fluentia*] o ‘lo que se dice’ [*dicentia*]. Pues ni ‘facundia’ [*facundia*] ni ‘elocuencia’ [*eloquentia*] corresponden aptamente a esta voz griega. En efecto, facundia es aquella virtud propia de la oración por la que lo que se dice no parece proceder de ningún arte o preparación, sino de la naturaleza misma, y, más aún, da la impresión de no ser tanto el orador como las cosas mismas las que hablan.”⁷⁵²

Tuttavia questo non è ancora sufficiente. Perché una tale compenetrazione si può dare per ogni tipo di arte; ma la retorica è un'arte particolare: è un'arte civica. Di conseguenza non si tratterà solo di tendere a questa incorporazione dei principi e delle tecniche ma anche di sforzarsi che lo sviluppo dell'arte dell'oratore, e quindi della sua persona, sia sempre equilibrato, sempre in contatto con il senso comune della comunità a cui appartiene, ed infine, sempre diretto verso la ricerca del bene e della giustizia di questa comunità. Si tratterà, in altre parole, che l'aspetto strumentale non prenda mai il sopravvento su quello sostanziale.

Quindi, per chiarire questo punto importantissimo, nel caso della commozione delle passioni di cui ci stiamo occupando, per esempio, l'oratore dovrà sempre curarsi di non eccedere, di mantenere una buona capacità di auto-controllo e non lasciarsi andare alla

⁷⁵⁰ Quintilian, *Institutio Oratoria*, I.11.3.

⁷⁵¹ Quintiliano, per esempio, dice che gli strumenti della retorica appartengono all'oratore e non all'arte. Ibid., XII.5.1.

⁷⁵² Vico, *Obras: Retórica*, p. 1.

tentazione di lusingare gli istinti più bassi suoi e di chi l'ascolta eccitandone le passioni più violente⁷⁵³. Dovrà cioè riuscire a mantenere quella coerenza interna necessaria per la giustizia, facendosi guidare da quella razionalità pratica e capacità di giudizio, o *prudentia*, che deve essere la sua stella polare, soprattutto nei territori più pericolosi come quelli che si addentrano nelle zone oscure degli animi delle persone⁷⁵⁴.

Innanzitutto questo significa che, per esempio, nel far ricorso al linguaggio figurato l'oratore non dovrà cadere nell'astrusità, o nell'eccesso, perché il suo scopo è illuminare l'uditorio, aiutarlo a comprendere, non confonderlo⁷⁵⁵. Come abbiamo visto tanto Cicerone, quanto Quintiliano, attribuiscono un grande potere all'uso di metafore e degli altri *tropi*, ma al tempo stesso, sono sempre molto attenti nel raccomandare che non vengano abusati e che se ne faccia ricorso solo a fin di bene⁷⁵⁶. In questo senso, non solo l'oratore deve rimanere sempre il più possibile veritiero, perché naturalmente il suo fine non è di ingannare ma di persuadere della correttezza di ciò che dice; ma egli non può neanche permettersi di eccedere nei toni, perché altrimenti correrebbe il rischio di apparire falso e dunque di risultare poco convincente. Di conseguenza seppur la sua immaginazione giochi un ruolo fondamentale, come molto propriamente ha sottolineato Ruth Webb, essa dovrà rimanere sempre ben ormeggiata alla concretezza del mondo dell'esperienza comune:

“The concept of imagination referred to by Cicero, Quintilian, and even ‘Longinus’, is not the free, creative one of modern poetics which functions as a semi-divine, creative impulse in its own right, and whose products need only to be internally consistent, without being caused by or aimed at the exterior world. Rather, the ancient rhetorician envisage a ‘mimetic’ imagination, based on a pre-existing reality and bounded by accepted truths and values which ensure that the orator could to some extent predict the reactions of his audience. Quintilian more than once refers to the need to ensure that descriptions are in accordance with truth (*secundum verum, veri similia*), or credible (*credibile*). To this extent, ‘evocation’ or ‘imagination’ is comparable to ‘common place’,

⁷⁵³ Connolly, *The State of Speech*, pp. 164-165.

⁷⁵⁴ “Nothing is of greater importance, not merely in the art of speaking, but in the whole conduct of life, than the possession of a good judgment, in the absence of which all formal instructions will be given in vain.” Quintiliano citato in: Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 194.

⁷⁵⁵ Si veda per esempio cosa Quintiliano scrive contro i discorsi inutilmente ambigui e oscuri; la chiarezza è sempre l'elemento stilistico più importante in un discorso: Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VIII.2.14 e ss.

⁷⁵⁶ Sulla necessità di evitare gli eccessi nel ricorso a un linguaggio figurato si vedano: Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 192-194. Fantham, *The Roman World of Cicero's De Oratore*, p. 273.

the elaboration of commonly accepted ideas about a type of person. As Quintilian says, one may introduce invented falsehoods into descriptions, as long as they are things which usually happen... In this sense, all appeals to the visual imagination in rhetoric relied, to some degree, on experience of shared cultural values... there were, therefore, limits to the subject-matter of such evocations. If they were to be believed, they had to correspond to specific experiences, or to shared values and cultural norms which could be recognised by the audience and mobilized by the speaker.”⁷⁵⁷

Il richiamo a questo senso del limite, a non perdere i contatti con il mondo comune dell’esperienza, pur nella celebrazione del potere creativo ed emozionale dell’immaginazione e della fantasia, è un’altra dimostrazione emblematica di quella sensibilità pratica tipica della cultura romana e umanista, che la differenzia piuttosto nettamente, come abbiamo già detto, da quella romantica di alcuni secoli dopo.

Quindi, se fare ricorso alla fantasia e alla creatività può rendere un discorso toccante e illuminante, è necessario al tempo stesso non perdere di vista le altre qualità di cui esso necessita, come per esempio la chiarezza, la consequenzialità logica per la quale sono più utili altre facoltà, prime fra tutte quella analitica. Abbiamo già visto precedentemente come una abilità di visione ‘geometrica’ fosse per esempio indispensabile per organizzare il discorso nel modo più coerente ed efficace possibile (il momento retorico della *dispositio*)⁷⁵⁸. Ma anche la ricerca della precisione nell’uso dei termini, della linearità e coerenza nel modo di argomentare, risultano essere degli obiettivi fondamentali per rendere un discorso più chiaro. Obiettivi che l’oratore potrà cercare di raggiungere solo esercitando quella facoltà di analisi critica (quella che “taglia e cesella” a cui ci siamo riferiti prima) che permette di chiarire i dubbi in direzione della verità.

L’importanza di questa facoltà in Quintiliano non va assolutamente sottovalutata. Non solo perché per Quintiliano l’aderenza al vero è un valore a cui in linea generale l’oratore deve attenersi (tranne che in quei casi in cui esso sia pregiudiziale per ciò che è giusto)⁷⁵⁹; ma soprattutto perché egli crede, così come Aristotele prima di lui, che gli argomenti migliori non hanno bisogno di alcun abbellimento giacché sono per natura più

⁷⁵⁷ Webb, "Imagination and the Arousal of Emotions in Greco-Roman Rhetoric", pp. 123-124.

⁷⁵⁸ La *dispositio*, comunque, non è solo una questione di logicità, ma anche di sensibilità nello scegliere in che ordine presentare gli argomenti, giocando sull’effetto emotivo che questi possono produrre.

⁷⁵⁹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.17.36.

convincenti degli altri⁷⁶⁰, e che per costruire un buon argomento è necessario, tra le altre cose, coltivare la facoltà di discriminare tra i diversi significati delle parole, chiarire quelli più dubbi, criticarne le false interpretazioni, per poter scegliere il più adeguato⁷⁶¹. Per questo l'arte della dialettica, quella del confronto critico detta della *disputatio*, è considerata molto utile in quanto aiuta nella “definition, inference, differentiation, resolution of ambiguity, distinction and classification, as also in luring on or entangling our opponents.”⁷⁶²

La precisione nella costruzione del significato è dunque una qualità imprescindibile per il buon oratore, che fa da contraltare, in un certo senso, a quella copiosità che genera l'immaginazione. L'obiettivo è difatti sempre la ricerca di della massima capacità espressiva, delle parole più adeguate al nostro pensiero e alla realtà. Parlando dell'acquisizione di nuovi termini per arricchire il vocabolario, Quintiliano scrive:

“discrimination (*iudicium*) is necessary in the acquisition of our stock of words; for we are aiming at true oratory, not at the fluency of a cheap jack. And we shall attain our aim by reading and listening to the best writers and orators, since we shall thus learn not merely the words by which things are to be called, but when each particular word is most appropriate. For there is a place in oratory for almost every word.”⁷⁶³

⁷⁶⁰ Questo importante convincimento di Quintiliano si ricollega con l'idea generale secondo la quale la facoltà di dire, in genere, è stata scoperta dalla natura e donata all'essere umano perché questa è ‘naturalmente’ incline a fare il bene e a non essere contraria alla verità. Si tratta, come è evidente, di un presupposto non di poco conto anche se ad alcuni potrà sembrare discutibile. Tuttavia l'intera *Institutio oratoria* è un tentativo di mostrare che questo presupposto non è arbitrario. “Nature herself will have proved not a mother, but a stepmother with regard to what we deem her greatest gift to man, the gift that distinguishes us from other living things, if she devised the power of speech to be the accomplice of crime, the foe to innocent and the enemy of truth”. (“Rerum ipsa natura in eo quod praecipue indulsisse homini videtur quoque nos a ceteris animalibus separasse, non parens, sed noverca fuerit, si facultatem dicendi, sociam scelerum, adversam innocentiae, hostem veritatis invenit”). Ibid., XII.1.2. A proposito della maggior capacità persuasiva si ricordi ciò che sostiene Aristotele nella *Rhetorica*: Aristotle, *On Rhetoric*, 1355a24.

⁷⁶¹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.2.10. Fin dalla giovinezza, scrive Quintiliano, è necessario educare i giovani a distinguere tra i diversi significati delle parole per capire come usarle correttamente. Ibid., I.8.13-15.

⁷⁶² Ibid., XII.2.13. Ma essa, naturalmente, deve essere impiegata nelle dosi adeguate tenendo conto delle circostanze, se si è in una disputa filosofica o in un discorso pubblico per esempio. Perché la dialettica e la retorica, ci dice Quintiliano con una famosa analogia (che dice di prendere da Zeno) sono come il pugno chiuso e la mano aperta: da impiegare entrambe, in misura diversa, secondo il caso. Si veda anche quello che scrive in relazione alla differenza tra la dialettica e la retorica nel libro II, dove descrive la dialettica come un tipo di discorso breve e la retorica lungo, e sostiene che anche la dialettica è una virtù; e nel libro V, dove chiarisce che la retorica serve lì dove non si ha solo un pubblico di persone educate discutendo sulla verità, come nel caso della dialettica. Ibid., II.20.7, V.19.29.

⁷⁶³ Ibid., X.1.8-9.

Ecco dunque che, a dispetto di ogni pregiudizio sulla supposta irrazionalità, o eccesso di emotività, della retorica romana, quella capacità razionale di giudicare (*iudicium*, che nello stesso tempo può significare discriminare, scegliere, valutare, ecc.) si mostra inequivocabilmente centrale nell'oratoria⁷⁶⁴. Naturalmente, anche nel caso dell'uso di questo linguaggio figurato e più in generale di come muovere le passioni dell'uditorio, si tratta soprattutto di una questione di *ethos*. Per governare correttamente le passioni altrui, l'oratore dovrà infatti in primo luogo saper governare le proprie⁷⁶⁵.

Il potere che la sua eloquenza gli può conferire può facilmente trasformarsi nell'arma di un demagogo; una tentazione che egli dovrà combattere mostrando di essere innanzitutto “a walking lesson in self-government and proof against the accusation of self-aggrandizing tyranny” e da lì un esempio di *concordia* per tutta la comunità⁷⁶⁶. Al pari della filosofia dunque, anche nella retorica il disordine interno dell'individuo risulta essere l'ostacolo più grande verso la virtù, perché come ha scritto Quintiliano:

"the mind will not find leisure even for the study of the noblest of tasks, unless it first be free from vice. The reason for this are, first, that vileness and virtue cannot jointly inhabit in the selfsame heart and that it is as impossible for one and the same mind to harbour good and evil thoughts as it is for one man to be at once both good and evil..."⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ I confini di questa capacità, comunque, vanno ben oltre comunque a quelli analitici della razionalità. Nel libro VI, Quintiliano ci dice che la considera così inestricabilmente legata ad ogni fase della retorica (la cui influenza, dice, si estende a ogni singola parola o frase), tanto da farla praticamente coincidere con questa. Egli si riferisce a questa facoltà prima con il termine *iudicium*, giudizio, quindi con quello di *consilium*, o sagacità (spiegando la sottile differenza che esiste tra di essi). È una facoltà di somma importanza, giacché essa viene a coincidere con quella attraverso la quale impariamo ad adattare il discorso alle circostanze del luogo, del momento, e delle persone interessate, che è poi della stessa natura di quella razionalità pratica che ci insegna a tenere in considerazione nei limiti del possibile, le conseguenze di ciò che facciamo, la *prudentia*. Si ricordi anche quell passaggio nel libro III quando Quintiliano ci dice che il giudizio (*iudicium*) non va trattato a parte dagli altri momenti più importanti nella composizione del discorso, la *inventio*, *dispositio* e *elocutio*, perché essa appartiene a tutte e tre. Ibid., VI.5, III.3.5 e ss. Comunque, già Cicerone nel *Brutus*, aveva sostenuto che il giudizio critico non va scisso dalla *inventio*. Cicero, "Brutus", 238-239.

⁷⁶⁵ Per Quintiliano, per esempio, l'oratore deve sapersi commuovere, ma mantenendo sempre il controllo di sé: “we should be moved, but not to the excess of collapsing.” Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.5.4.

⁷⁶⁶ Connolly, *The State of Speech*, p. 165.

⁷⁶⁷ Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.1.4. Del resto, Vico conclude la sua *Scienza nuova* con queste parole: “Insomma, da tutto ciò che si è in quest'opera ragionato, è da finalmente concludersi che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà, e che, se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio.” Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 1112.

Il che implica che secondo la retorica, proprio come lo era stato per la filosofia, sussiste una relazione diretta di mutua dipendenza tra il disordine interno dell'individuo e quello della comunità, vale a dire, tra il governo di se stessi e quello degli altri. Eppur tuttavia, come ha sostenuto con forza Javier Roiz, nella comprensione di questa pratica del buon governo in *foro interno* l'approccio della retorica è piuttosto differente da quello filosofico⁷⁶⁸. Perché se nella prima, il 'conosci te stesso' socratico è essenzialmente un esame di revisione critica delle proprie opinioni effettuato dalla coscienza individuale (la dialettica può funzionare anche stando da soli, attraverso un 'botta e risposta' riflessivo con se stessi) e se l'equilibrio interno ricercato dal filosofo, come ci ha mostrato Platone, è concepito come una sorta di riduzione ad uno della molteplicità interna mediante un dominio della parte più nobile, quella razionale, su quella più bassa, la parte extra-razionale, vale a dire il raggiungimento di una sorta di armonia ma con una voce sola; nella retorica invece ciò che si cerca è un conoscenza del *foro interno* in tutta la sua complessità, che può avvenire solo non escludendo la partecipazione né della pluralità degli né di quella interna, ed un equilibrio al quale prendano parte appunto, tutte le facoltà mentali dell'essere in una sorta di armonia polifonica. Una differenza fondamentale questa, che si rifletterà nel tipo di *paideia* prescritto dall'una e dall'altra: quella incentrata soprattutto sulla filosofia della prima e quella più ricca e variata della seconda.

Il continuo insistere di Quintiliano sulla grandezza d'animo dell'oratore come "primo strumento" della retorica va dunque inteso in questo senso⁷⁶⁹. Lungi dall'essere una *naïveté*, questa ostinazione nel rimarcare la centralità della costituzione virtuosa dell'animo dell'individuo in quanto membro di una comunità, per stabilire correttamente la sua condotta e quella degli altri è una caratteristica comune di questa tradizione retorica-latina-umanistica. E probabilmente la profondità con cui ha compreso questo equilibrio interno e il relativo percorso formativo il suo maggior contributo alla teoria politica.

La retorica, in conclusione, è ben cosciente che al di fuori delle costituzioni degli animi e delle menti dei cittadini non esistono appigli a cui aggrapparsi per mantenere in pace una comunità. Essa, come Quintiliano dirà nel conclusivo libro XII, può trovare la forza

⁷⁶⁸ Quello del governo di se stessi è una tematica sulla quale Javier Roiz ha insistito molto, spiegando come essa vada concepito con quella ricchezza antropologica tipica di una tradizione che egli traccia che parte dalla cultura retorica e latina, passando per quella sefardita e umanistica, per terminare più avanti in alcuni tratti della concezione psicologica di Sigmund Freud. Su questo punto, si veda in particolare: Roiz, *La recuperación del buen juicio*, pp. 321 e ss.

⁷⁶⁹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.5.1.

necessaria solo nell'ispirazione che le viene dalla consapevolezza della nobiltà della sua missione⁷⁷⁰. Il che implica che gli ideali che divulga debbano essere in primo luogo vissuti nell'animo di chi se ne fa propugnatore. Si tratta insomma della questione cruciale della relazione tra ciò che avviene nel mondo interiore dell'individuo e quello esteriore della vita in comune. Il senso politico di quel cultivo di sé attraverso la ricerca congiunta della saggezza e della partecipazione politica professato da questa tradizione consiste proprio nell'imparare a conoscersi e a sapersi governare come condizione fondamentale per la convivenza pacifica; e, all'inverso, nel fatto che un tale processo è possibile solo nel momento in cui si prenda pienamente parte alla vita in comunità. Cioè, che il benessere della comunità e della umanità intera dipende dal perfezionamento dell'individuo come cittadino e viceversa⁷⁷¹.

4. IN CONCLUSIONE: IL FORO INTERNO DEL CITTADINO E IL FORO ESTERNO DELLA COMUNITÀ

Nel primo capitolo ci siamo soffermati sulla comprensione socratica della coscienza che si regge sul principio di non contraddizione tra le due metà che si creano nel *foro interno* nell'atto di pensare. Abbiamo anche visto come in Platone la cosa si problematizzasse trasformandosi nella ricerca di un precario equilibrio tra tendenze inconciliabili dell'animo umano - la volontà di potere e il desiderio di giustizia - mantenendo comunque come principio basilico quello di non contraddizione, il mantenimento dell'unità e della coerenza interna del *self*. Pure nella retorica, come dimostra la ultima citazione di Quintiliano, esiste una forte consapevolezza dell'inconciliabilità tra alcune delle componenti animiche, ma tuttavia la descrizione che essa ci fornisce, con i suoi migliori esponenti, è più ricca. Così, anche quando il giovane Vico ci presenta, nella sua *II Orazione*, il conflitto interno nei termini che ricordano quelli platonici di una battaglia tra gli istinti vitali che, sfuggendo al controllo della ragione, scatenano una guerra interna; il modo con cui ci descrive questa conflitto, la cui desolazione e distruzione animica paragona a quella di una guerra a cui partecipano eserciti, che

⁷⁷⁰ Ibid., XII.5.4.

⁷⁷¹ Garin, *L'Umanesimo italiano*, pp. 26-27. Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", pp. 189-191.

dissemina morte, terrore e corruzione nella città, fa echeggiare una ricchezza e una pluralità interiore tipicamente retorica⁷⁷². La città interna di cui parla Vico è quella una composta da innumerabili sostanze - passioni di ogni sorta, istinti, sensazioni, razionalità, ricordi, ecc. -, quella città intricata e vitale, fatta non solo della luminosità degli spazi aperti delle piazze e dei mercati, ma anche dei chiaroscuri “de patios y callejuelas”, secondo l’analogia che Roiz conia per descrivere il mondo interno nella tradizione politica sefardita⁷⁷³. Cioè di zone di luce, come di zone di ombra, e di elementi che parlano e di altri che restano muti. Alla sua pace ed armonia interna tutti questi elementi devono concorrere ed è necessario per questo che tutti siano ascoltati e capiti. Il processo formativo dell’oratore così come ci ha mostrato Quintiliano è un processo in cui si cerca questo obiettivo. In cui tutte le parti dell’animo vengono comprese per il loro ruolo pubblico.

La complessità e la ricchezza di questa città interna che ci trasmette la tradizione retorica-romano-umanista trova riscontro nell’enfasi assoluta che in essa acquista la questione della comunicazione. William James una volta scrisse che non esiste una voragine più grande di quella tra due menti⁷⁷⁴. Gran parte del merito di questa tradizione sta nell’aver compreso la portata di questa enorme distanza che esiste tra due menti, o meglio tra due anime, e che si moltiplica innumerevoli volte in seno a una comunità, e quanto sia decisivo per il bene di questa comunità (e dei suoi individui) stabilire un ponte. Decisivo e complesso. Una fondamentale conseguenza ‘politica’ che Socrate deriva dal principio di non contraddizione con se stessi è il precetto secondo cui bisogna apparire all’esterno così come si è internamente. Questo precetto, vale a dire la ricerca della perfetta corrispondenza tra pensieri e parole, è per Socrate la condizione basica per la coscienza. A questo proposito lo

⁷⁷² Si ricordi che la *II Orazione* risale ad un periodo iniziale dell’opera di Vico in cui l’influenza neoplatonica era piuttosto forte. Vico, *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, pp. 16 e ss. Già Quintiliano aveva descritto i contrasti interni nell’animo en e nella mente dell’individuo immorale. Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII.1.5-8. Su questa ricchezza del mondo interno in Vico ha scritto cose molto interessanti e in sintonia con ciò che stiamo sostenendo qui Victor Alonso: Alonso, V., “Giambattista Vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática”, *Cuadernos sobre Vico*, vol. 21/22 (2008), pp. 15-39.

⁷⁷³ Javier Roiz usa questa analogia per descrivere la città interna così come emerge dal pensiero politico sefardita ed in particolare in Maimonides, differenziandola da quella della tradizione aristotelica e tomistica centrata, invece, sulla idea di piazza e di circolarità che permette il controllo pubblico visuale, quello della coscienza. Una tradizione quella, molto più attenta a quegli spazi extra-coscienti e alle loro implicazioni politiche. Roiz, J., “Maimónides y la teoría política dialéctica”, *Foro Interno*, vol. 6 (2006), pp. 11-38, qui pp. 31-33.

⁷⁷⁴ “Neither contemporaneity, nor proximity in space, nor similarity of quality and content are able to fuse thoughts together which are sundered by this barrier of belonging to different personal minds. The breaches between such thoughts are the most absolute breaches in nature.” James, W., *The Principles of Psychology*, New York, H. Holt and Company, 1890, p. 226. Ringrazio il professore Javier Roiz per aver richiamato la mia attenzione su questo passo di James.

studioso Renato Barilli, in un saggio dedicato alla storia della retorica, racconta di come una volta Platone si fosse riferito al desiderio di Socrate che tutti gli umani potessero avere un foro nel petto attraverso il quale si potessero vedere i loro pensieri, direttamente, senza la mediazione del linguaggio⁷⁷⁵. Questo desiderio risulta dal punto di vista della retorica non solo irrealistico ma anche dannoso. Perché esso rivela emblematicamente quel tipico pregiudizio filosofico, contro cui un anche un grande filosofo, seppur uno da una forte sensibilità retorica, come Friedrich Nietzsche si era scagliato apertamente: quello secondo cui tutto deve essere cosciente per essere bello e tutto deve essere conosciuto per essere buono. A questo ingenuo pregiudizio egli contrapponeva la saggezza inconscia di Dioniso⁷⁷⁶. Anche la tradizione retorica reclama questa saggezza, anche se lo fa senza contrapporla dialetticamente a quella socratica-apollinea, evitando così di commettere lo stesso errore che si vuole criticare. Se il desiderio di Socrate si basa sulla metafora del vedere, una metafora totalizzante perché identifica tutto il conoscenza con la vista, la retorica ritiene che essa non è sempre la più indicata per descrivere ciò che passa nella nostra mente. L'importanza assoluta, fondante, del silenzio per la retorica ne è testimonianza.

Come abbiamo detto uno degli insegnamenti classici della retorica è che ogni discorso deve rispondere all'esigenze del momento. Il concetto del *kairos* significa esattamente questa necessaria sensibilità del discorso a tutte quelle variabili – la disposizione di un uditorio, il suo passato, le sue necessità presenti, la specificità del luogo e del tempo, ecc. – che il silenzio che accoglie il discorso dell'oratore racchiude. Un silenzio pieno di significato che l'oratore deve imparare non solo ad interpretare, ma anche a modulare lasciando che nella comunicazione faccia la sua parte anche chi lo sta ascoltando. Come scriveva Vico, infatti, “un estilo discursivo sublime gusta de una forma de expresión que deje a los oyentes muchas cosas sin desvelar, otras muchas truncadas, muchas en suspenso, y muchas que reflexionar.”⁷⁷⁷ Vale a dire, la retorica come *ars bene dicendi* è non solo il saper parlare bene, ma anche il saper tacere nel momento opportuno⁷⁷⁸.

Questo silenzio carico di significati di cui stiamo parlando, in fondo, è lo stesso

⁷⁷⁵ Barilli, *Rhetoric*, p. 71.

⁷⁷⁶ Nietzsche, F., "Socrates y la tragedia", in A. Sánchez Pascual (ed. e trad.), *Escritos póstumos 1870-1871*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 108-110.

⁷⁷⁷ Vico, *Obras: Retórica*, p. 1.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 11. Sul significato retorico del silenzio si confrontino questi due interessanti punti di vista: Ramírez, J. L., "El significado del silencio y el silencio del significado", in C. Castilla del Pino (ed.), *El silencio*, Madrid, Alianza, 2001. Valesio, P., *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*, Bologna, Il Mulino, 1986, cap. 5.

silenzio a cui i primi popoli di cui parla Vico, i *mutoli*, hanno cercato di dare un significato, prima attraverso dei gesti e successivamente con un linguaggio articolato. Esso è alla base del pensiero e del discorso, per questo è fondante. Difatti, questo stesso silenzio più che un limite rappresenta la ricchezza della condizione umana, in una parola, la sua trascendenza. A testimonianza di ciò, la difficoltà del linguaggio per rappresentare quelle zone dell'inconscio che mette in moto una creatività che, tra le altre cose, genera forme espressive come la letteratura, l'arte, ma anche le istituzioni politiche. E proprio a causa di questa difficoltà e dell'enorme distanza che esiste tra due menti, il percorso formativo per riuscire a comunicare bene, ciò di cui si occupa la *ars bene dicendi*, è così arduo. Perché si tratta prima di tutto di sviluppare una sensibilità per capire le menti altrui, che a sua volta richiede capire anche la propria. Nessuna tecnica, come Quintiliano non si stanca di ripetere, può sostituire la grandezza d'animo. Tutta la educazione e la pratica che deve intraprendere l'oratore hanno questo obiettivo. David Pujante ha capito molto bene questa lezione retorica, quando ha scritto che una cosa è fare un discorso o un'opera bella, cosa che è raggiungibile con il solo talento o con la tecnica; tutt'altra è fare un discorso o un'opera sublime, cosa che è permessa solo a chi ha un animo buono. Quando si raggiunge il sublime, il linguaggio raggiunge i suoi limiti. E per questo è impossibile che un meschino faccia un discorso sublime arrivando alle zone remote dell'animo⁷⁷⁹. Come abbiamo già detto, “no rhetoric can be better than the character of its orator”⁷⁸⁰.

Alcuni studiosi di retorica, analizzando la differenza tra la retorica aristotelica e quella romana, hanno sostenuto che in quella romana l'ambito emotivo sarebbe subordinato a quello razionale, per cui l'unione tra *logos* e *pathos* sarebbe raggiunto solo in modo provvisorio, contingente:

“But this compromise and its orientation are by no means necessary: rather it is a posteriori and contingent upon the arduous training in virtue expected of a Roman citizen. One should read, say, the *Institutio Oratoria* and be convinced thereby that an appeal to emotions should keep the true and the good in mind. Weak motivation indeed.”⁷⁸¹

⁷⁷⁹ Pujante, *El hijo de la persuasión*, p. 43.

⁷⁸⁰ Si veda supra nota 678.

⁷⁸¹ Gross, D. M., "Introduction", p. 29. Di questo abbiamo già discusso nell'antecedente nota 709.

Lasciando da parte la questione della subordinazione tra *logos* e *pathos*, quel che è certo che effettivamente nella retorica romana non solo questo compromesso, ma in generale la *ars bene dicendi* nel suo complesso dipende da questo arduo processo ed è dunque assolutamente contingente. L'enfasi, la passione, la dedizione, con cui i retori romani difendevano la retorica ha alla base proprio questa consapevolezza: che il bene della collettività dipende da questa fragilissima condizione determinata dal fatto che, oltre alla qualità umana dei suoi cittadini, non esiste nessun altro appiglio per non sprofondare nel male⁷⁸². Parafrasando Cicerone, potremmo dire che non esiste niente di più difficile che dire ciò che è conveniente quando si è coscienti che dalle proprie parole può dipendere la pace e la guerra per una comunità⁷⁸³.

Questa grande responsabilità, quella di garantire la pace della comunità in un mondo silente, dove non esiste una Verità assoluta ed evidente a guidarci, secondo la tradizione retorica-romano-umanistica può essere assunta, come abbiamo anticipato all'inizio del terzo capitolo, solo cercando di concepire il processo di coltivazione della persona come un tutt'uno con quello della ricerca del bene comune. L'enorme interesse che essa pone nel linguaggio e la comunicazione in genere è strettamente legato a ciò, giacchè esiste una relazione diretta tra la 'salute' del linguaggio e della comunicazione e quella della comunità, o addirittura come nel caso di Vico, una relazione stretta tra la 'forma' del linguaggio di una comunità, la sua mentalità e la sua costituzione politica⁷⁸⁴. In questo senso, questa tradizione può essere considerata probabilmente il miglior contrappunto nella storia del pensiero politico alla posizione filosofica che stabilisce una tensione irresolubile, costante, tra questi due fini⁷⁸⁵. Il bene comune, che richiede anche la capacità di criticare ricorrentemente la tendenza delle convenzioni a divenire 'convenzionalismo' e a degenerare, è raggiungibile solo diffondendo questa intelligenza nella comunità o quantomeno nei suoi leaders; dove per intelligenza non s'intende certamente quella ristretta e menomata dell'Illuminismo, ma una intelligenza retorica, cioè capacità di comprendere l'essere umano in tutta la sua complessità,

⁷⁸² Joy Connolly ha sottolineato, a questo proposito, la 'fragilità' della figura dell'oratore. Connolly, *The State of Speech*, pp. 152 e ss.

⁷⁸³ Cicerone, "Orator", 70. Cicerone, "Brutus", 7.

⁷⁸⁴ Alla lingua "muta", gestuale, corrisponde l'organizzazione in famiglie, a quella poetica l'età degli eroi, al linguaggio articolato, quella che chiama la "lingua umana per voci", le repubbliche e gli stati monarchici. Queste tre fasi o epoche hanno, come abbiamo ampiamente mostrato nel capitolo anteriore, caratteristiche mentali differenti. Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 32.

⁷⁸⁵ Ricordiamo che nel linguaggio musicale il contrappunto indica la presenza di linee melodiche autonome tra loro, che però si combinano secondo regole stabilite (soprattutto per ciò che riguarda l'aspetto armonico), aumentando l'espressività della composizione.

nell'unione di *logos-pathos-ethos*.

Questa è la risposta alla prima delle due obiezioni con cui abbiamo iniziato questo capitolo sulla relazione tra retorica e filosofia. E per quanto riguarda la seconda - quella sulla eccessiva estensione della retorica - basterà rispondere rimarcando come l'ampiezza dei suoi confini (esemplificata dall'ideale della cultura enciclopedica che promuove, o dall'unione tra la vita attiva e quella contemplativa) sia conseguenza proprio di questa comprensione della relazione tra la coltivazione di sé e il bene collettivo: la poliedricità della società deve difatti riflettersi in quella dell'individuo.

Hannah Arendt ha sostenuto che l'isolamento, l'essere esclusi dalla comunità, significa essere privati di una delle capacità essenziali dell'essere umano: quella di agire politicamente⁷⁸⁶. La tradizione retorica di cui ci siamo qui occupati, rappresentata magnificamente da Marco Fabio Quintiliano e Giambattista Vico, cerca di evitare questo rischio avvertendoci che dove il linguaggio è vuoto e gli animi e le menti corrotte, le società sono sempre in pericolo di terminare in questa situazione. A questo proposito, in particolare, vogliamo concludere sottolineando che, come ci rammenta Michael Mooney, nel vocabolario di Vico non esiste probabilmente termine più abominevole che 'solitudine'. E questo nonostante egli si vantasse di essere un tipo solitario⁷⁸⁷. Quando Vico definisce "infame" la solitudine, si sta riferendo difatti all'isolamento politico, lo stesso di cui parlerà molto dopo Hannah Arendt. Un isolamento la cui possibilità è insita nelle stesse limitazioni della natura umana e che può essere scongiurata solo attraverso le condizioni che l'educazione umanistica e il suo ideale dell'unione tra saggezza ed eloquenza rendono possibili. Di tutto ciò Vico ci ha dato una descrizione formidabile in una delle sue orazioni:

"Y para comprobar que digo la verdad, que cada uno de vosotros penetre en su fuero interno y contemple al hombre. Y se percate de que, efectivamente, él no es otra cosa que mente, ánimo y lenguaje... Y a partir de aquí, perciba al hombre por doquier corrupto, y descubra en primer lugar lo infacundo de su lengua, luego su mente embrollada por las opiniones y, al cabo, su ánimo mancillado por los vicios y advierta que son éstas las divinas penas con las que la Suma Divinidad castigó el pecado de nuestro primer padre, para disociar, disgregar y disipar al género humano por él

⁷⁸⁶ Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1958, pp. 474-475.

⁷⁸⁷ Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, p. 92, cfr. 186-191.

propagado...Y todos estos funestos azotes y tormentos los ejerza como un verdugo su amor a sí mismo; trocada en él la humanidad por el pecado original, las agrupaciones de hombres muestran la apariencia de sociedades, mas, en realidad, grande es la soledad de los ánimos en medio de la abundancia de cuerpos.”⁷⁸⁸

Ma se il rischio di questo isolamento spirituale di cui parla Vico può essere esorcizzato:

“Hemos enumerado, como suplicios de la corrupta naturaleza humana, lo infacundo de su lengua, las opiniones de su mente y los vicios de su ánimo. Por ende, sus dotes, ya enmendada, son la elocuencia, la ciencia y la virtud: que son como tres puntos que describe en su giro el orbe entero de las artes y las ciencias. En efecto, en estas tres muy preclaras cosas está contenida la sabiduría: saber con seguridad, obrar rectamente, hablar de forma adecuada; de modo que el hombre nunca se avergüence de haberse engañado, nunca sienta disgusto por haber obrado mal, nunca se arrepienta de no haber hablado adecuadamente... Son éstas las tres funciones más propias de la sabiduría: amansar con la elocuencia la ferocidad de los necios, con la prudencia sacarlos de su error, y con la virtud prestarles un buen servicio... Son los sabios que conjuraron el conocimiento de las cosas divinas y la sabiduría de las humanas con la elocuencia y, con su fuerza convincente, hicieron a los hombres pasar de la soledad a la sociedad, esto es, del amor a sí mismos al cultivo de su

⁷⁸⁸ Pene che ci descrive nel dettaglio: “Pues separó a unas gentes de otras, con la introducción de tantas clases de lenguas... y... con las opiniones, al tener de por sí cada una de ellas cierta similitud con la verdad, similitud que el deseo, según prefiere el ánimo de cada uno, aferra como si de la verdad se tratase... Mediante la falta de facundia, en innumerables ocasiones la lengua no socorre a la mente, y, mientras ésta implora su ayuda para explicarse, la abandona; o, por la confusa e inapropiada rusticidad del discurso, engaña a los juicios de la mente con palabras que resulten por completo inadecuadas; y, o bien los mancilla con palabras vergonzosas y sórdidas, o bien los frustra y traiciona con otras ambiguas, de modo que se entienda cosa distinta de la que dice; o se vea seducido por medio de las mismas cosas que dice. A estos males de la lengua se añaden aquéllos otros de la mente: el hecho de que se adueñe de ella un perpetuo estupor, de que la burlen, e incluso en múltiples ocasiones se burlen de ella, las falsas imágenes de las cosas, la precipiten los juicios temerarios, la seduzcan los sofismas, y, en fin, la distraiga y la pierda por entero la confusión de las cosas. Mas, ¡por Hércules!, cuánto más graves que éstos son los males del ánimo, al que agitan perturbadores oleajes y tempestades más impetuosos que todo estrecho o brazo de mar, de modo que arda entre las pasiones, se horrorice entre los temores, enloquezca en medio de los placeres, languidezca entre los dolores, que lo tenga absolutamente todo sin deleitarse jamás por ingenio alguno; que al punto apruebe lo que reprochó y al punto repruebe lo que aprobó; que siempre se arrepienta de sí; que siempre de sí huya y se persiga a sí mismo.” Vico, *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, pp. 61-63.

humanidad... ese es perpetuamente el más verdadero, grande y preclaro fin de estos estudios.”⁷⁸⁹

Sempre secondo Hannah Arendt, una delle teoriche politiche più importanti ed originali del nostro tempo, la maggioranza dei filosofi canonici occidentali ha sempre mostrato nei confronti della politica una certa ironica supponenza, quando non addirittura un’aperta avversione, dietro alla quale si nascondeva una profonda inadeguatezza a comprendere un suo tratto essenziale: il suo esser contingente. Un atteggiamento, questo, che la Arendt ci rappresenta ricordando le parole con le quali il filosofo Blaise Pascal una volta descrisse lo stato d’animo divertito di Platone ed Aristotele quando riflettevano di politica, come quello di chi sta tentando di fare ordine in un manicomio⁷⁹⁰.

Come abbiamo riferito nella conclusione del primo capitolo, alla radice di ciò secondo questa pensatrice risulterebbe la circostanza per la quale la filosofia, pur con qualche eccezione rilevante, si è generalmente concentrata sull’essere umano come fosse una entità isolata, trascurando di tenere nella dovuta considerazione una condizione basica che segna la sua esistenza, cioè il fatto che questi si trova sempre a vivere nella pluralità. A nostro intendere, il pensiero di autori vicini alla retorica come Quintiliano o Vico è una delle rare occasioni nella nostra tradizione culturale nella quale dei grandi pensatori hanno concesso a questa pluralità la dovuta attenzione e rispetto. E questo proprio perché essi hanno saputo offrirci una rappresentazione molto minuziosa e ricca dell’individuo e del suo *foro interno*, senza commettere l’errore di cadere nel soggettivismo, bensì comprendendo il suo valore pubblico. Invece di sacrificare parti fondamentali del nostro essere che sfuggono al controllo della ragione per timore dei effetti imprevedibili e soprattutto imprevedibili che producono nello spazio pubblico, questi hanno saputo mostrarne tutto il loro valore politico e al tempo stesso indicare il cammino per governare i loro effetti più deleteri. Attraverso questa prospettiva retorica siamo stato in grado di percepire il senso di quell’unione tra *logos-pathos-ethos*, che è racchiusa in ogni convincimento politico e l’importanza del giudizio nel governare l’incontro tra convincimenti diversi, tra la trascendenza di valori ultimi che

⁷⁸⁹ Ibid., pp. 63-64.

⁷⁹⁰ Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 22. Leo Strauss, un autore che tratteremo insieme alla Arendt nei due prossimi capitoli, e che condivide con lei importanti punti di vista sulla politica, parlando della tensione tra politica e filosofia cita proprio lo stesso passo di Pascal: Strauss, *The City and Man*, p. 18.

sfuggono alla piena comprensione e la contingenza del loro mutare quotidiano nel confronto reciproco.

Purtroppo, però, il destino della retorica non è stato dei più felici e attualmente essa è rilegata a un ruolo assolutamente marginale nel contesto culturale. In particolare, di essa si hanno pochissime tracce nel campo della teoria politica, una disciplina a cui è venuta a mancare quella che nel passato era stata una voce molto influente; un approccio alla politica capace di considerarla nei termini che le sono propri. Nei prossimi due capitoli, la seconda parte di questo lavoro, ci muoveremo nella teoria politica contemporanea per analizzare quattro pensatori che, a nostro modo di vedere, propongono concezioni della politica molto ricettive agli insegnamenti della retorica. Il loro lavoro rappresenta non solo il miglior punto di partenza per reintrodurre in questa disciplina questa importante tradizione, ma anche un originale contributo per definire più generalmente i contorni di quella teoria della politica che abbiamo cercato di tratteggiare fin qui.

PARTE 2

ECHI RETORICI NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

CAPITOLO 5

LO STATUS DELLA RETORICA OGGI: L'ERMENEUTICA DI GADAMER

... could we perhaps bring back to life the ancient meaning of rhetoric?

(H.-G. Gadamer, intervistato da Jean Grondin in *A Gadamer Reader*)

1. INTRODUZIONE: LA SITUAZIONE DELLA RETORICA OGGI

1.1 La situazione in generale

Nella prima parte di questo lavoro ci siamo concentrati su alcuni momenti topici della tradizione della retorica con il fine di mettere in evidenza la centralità, dal punto di vista del pensiero politico, delle questioni che nel suo seno sono state sollevate. Lo abbiamo fatto studiando autori che a buon diritto possono essere annoverati in questa tradizione (Cicerone, Quintiliano e Vico), ma anche chi si è occupato della retorica in un modo più marginale (Aristotele), o chi lo ha fatto in chiave critica (Platone). Abbiamo visto come, a conferma della centralità della retorica nella storia del pensiero politico, le tematiche che questa chiamava in causa risultano essere questioni centrali per la politica: quella dell'educazione civica e delle capacità necessarie per l'attività politica, della natura del giudizio e della deliberazione politica, della relazione tra *vita activa* e *vita contemplativa*, del binomio *doxai/episteme* nel discorso politico, o infine del ruolo delle passioni in politica.

La rilevanza della tradizione retorica nel pensiero politico, del resto, non deve sorprendere se si ricorda la sua intima relazione con questo ambito nell'antichità in Grecia o a Roma: un tipo di educazione comprensivo finalizzato alla politica e un modo di concepirla, che ricoprivano un ruolo di primo piano nel panorama culturale. E fu proprio il dissolvimento di questo legame strettissimo tra retorica e politica uno dei fattori che ne determinarono la marginalizzazione come disciplina e che causarono l'inaridimento del suo potenziale speculativo; quanto meno per ciò che riguarda le vicende più rilevanti dal punto di vista pubblico.

Giambattista Vico rappresenta secondo la nostra ricostruzione l'ultimo grande pensatore ad intendere il significato politico della retorica. Il declino della retorica come *ars civilis*, cioè di quella retorica i cui tratti ci siamo sforzati di delineare nei capitoli anteriori, era già iniziato almeno due secoli prima di Vico; ma questi, riannodando i fili di una tradizione che si stava perdendo, riuscì non solo a riportarla in vita (seppur momentaneamente), ma anche a dare una magnifica dimostrazione con la sua *Scienza nuova* del grande potenziale che questa tradizione possiede. Il suo esempio, però, non fu seguito e la modernità prese piuttosto un altro cammino.

Il fatto che il destino della retorica con l'avvento dell'epoca moderna sia stato quello di una crescente marginalizzazione e, ancora peggio, della riduzione del suo significato a quello peggiorativo di 'mera retorica', non deve indurre a pensare che non vi siano autori nel panorama culturale odierno interessati a recuperarne l'antico valore. Tutt'altro. Già nel secondo capitolo abbiamo riferito di una certa rinascita dell'interesse nei confronti della retorica associato ai nomi dei filosofi Chaïm Perelman e Hans-Georg Gadamer, che risale alla fine degli anni cinquanta. Ad essi vanno aggiunti poi quelli di vari critici letterari statunitensi come Kenneth Burke, I. A. Richards, Richard M. Weaver, che hanno proposto interessanti reinterpretazioni della retorica la cui rilevanza travalica i confini stretti degli studi letterari⁷⁹¹. Altri nomi di autori provenienti da varie discipline che hanno contribuito in modo sostanziale al recupero della retorica sono stati citati nei capitoli anteriori: Ernesto Grassi, George A. Kennedy, Brian Vickers, Stanley Fish, Terry Eagleton, o Andrea Battistini, per esempio.

⁷⁹¹ Si consideri, per esempio, il valore filosofico e politico delle riflessioni sviluppate da Kenneth Burke sulla retorica riguardo la simbolicità del linguaggio e l'aspetto drammatico-teatrale delle interazioni umane, in opere come *A Grammar of Motives* (del 1945), *A Rhetoric of Motives* (del 1950), o *Language as Symbolic Action* (del 1966).

Un discorso a parte andrebbe poi fatto per tutti quegli autori che, in un modo o in un altro, sono stati coinvolti in quello che è stato definito ‘il giro linguistico’ del XX secolo⁷⁹²: vale a dire, quel giro filosofico che, ispirato soprattutto dalle opere di Ludwig Wittgenstein, Ferdinand de Saussure e Martin Heidegger (autori pur provenienti da tradizioni culturali piuttosto differenti) ha messo al centro dell’attenzione il linguaggio, sottolineandone il ruolo fondamentale nella ‘costruzione’ della realtà. Un giro filosofico che a sua volta s’inserisce in un più generale movimento filosofico ‘anti-fondazionalista’ che ha iniziato in modo sempre più netto a mettere in discussione l’idea secondo la quale esisterebbero alcuni principi essenziali, o verità ultime, conoscibili dall’essere umano e che rappresentano il fondamento sul quale costruire l’intero edificio del conoscenza, mettendone in luce il loro carattere ‘contingente’. In questo caso, la vicinanza con la retorica è determinata evidentemente dalla condivisione di un punto di vista su una questione così importante; ed è innegabile che una parte della responsabilità del nuovo interesse per la retorica debba essere attribuita a questa tendenza culturale⁷⁹³.

⁷⁹² Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*.

⁷⁹³ Per limitarci a uno degli autori più noti - Jacques Derrida - possiamo citare un suo noto saggio “*La mythologie blanche*” in cui, analizzando la relazione tra filosofia e letteratura, stabilisce una connessione tra ciò che nell’introduzione abbiamo chiamato l’aspetto ‘tropologico’ del linguaggio e la sua critica alla metafisica. In questo testo Derrida fa esplicito riferimento alla retorica (e in particolare a quella classica) ed esordisce contrapponendola, in un certo senso, – “Philosophy... and from philosophy, rhetoric...” - a questa ‘filosofia metafisica’ che vuole decostruire (un destino a cui andrà incontro, comunque, anche la stessa retorica, nella sua accezione classica, nel resto dello scritto). Derrida, J., “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, *New Literary History*, vol. 6, no. 1 (1974), pp. 5-74, qui p. 6. Più in generale, un buon esempio della vicinanza tra la retorica e le correnti anti-fondazionali e ‘linguistiche’ contemporanee è la raccolta di saggi (già citata nella introduzione e nelle pagine anteriori): Bernard-Donals e Glejzer (eds.), *Rhetoric in An Antifoundational World*. Tra i quali vogliamo sottolineare i due saggi (anch’essi già citati): Fish, “Rhetoric”. Rorty, “The Contingency of Language”. Per un quadro esaustivo sul risorgimento dell’interesse verso la retorica nella cornice degli sviluppi filosofici e culturali contemporanei, si veda: Gaonkar, “Rhetoric and Its Double: Reflections on the Rhetorical Turn in the Human Sciences”. Molti articoli interessanti possono poi essere trovati nella rivista *Philosophy and Rhetoric*, particolarmente attenta al significato attuale della retorica. Restringendoci agli ultimi anni, possiamo citare, per esempio, il numero 2 del volume 38 del 2005 completamente dedicato a una lettura dell’opera di Levinas dal punto di vista della retorica; o un altro numero recente in cui appare un articolo che propone anch’esso una lettura retorica della teoria delle rivoluzioni scientifiche e della incommensurabilità tra paradigmi di Thomas Kuhn: Charland, M. R., “The Incommensurability Thesis and the Status of Knowledge”, *Philosophy and Rhetoric*, vol. 36, no. 3 (2003), pp. 248-263; o, infine, un altro in cui vi troviamo un articolo che presenta un parallelismo tra la questione dello stile secondo la retorica e secondo alcune teorie estetiche di autori ‘post-moderni’ contemporanei: Vivian, B., “Style, Rhetoric, and Postmodern Culture”, *Philosophy and Rhetoric*, vol. 35, no. 3 (2002), pp. 223-243. Oltre a questa rivista, si potrebbe anche citare il testo di James Kastely, la cui seconda parte è interamente dedicata a discutere il ruolo attuale della questione della retorica da un’ottica postmoderna: Kastely, J., *Rethinking the Rhetorical Tradition: From Plato to Postmodernism*, New Haven, Yale University Press, 1997. C’è da specificare, infine, che questo nuovo clima culturale ha favorito in particolare una nuova ripresa degli studi su Vico, cosa che è stata notata da vari suoi studiosi, come per esempio: Tagliacozzo, G., “Giambattista Vico. Olvido y resurrección”, *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 115-130, qui p. 122. Costa, *Vico e l’Europa*, p. 19. Del resto, nel capitolo a lui dedicato abbiamo già messo in evidenza la prossimità tra Vico e Heidegger, attraverso le opere di Ernesto Grassi. E nello stesso senso, la vicinanza tra Vico, la

Difatti non sono pochi gli spunti di riflessione che, da una prospettiva retorica, autori riconducibili al ‘giro linguistico’ e alla svolta anti-metafisica come Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty, J. L. Austin, Paul de Man, Thomas Kuhn, o lo stesso Stanley Fish, hanno offerto nelle loro opere. Questa, però, non è l’occasione per approfondire questo pur interessantissimo tema, se non suggerendo che ciò che differenzia un tale approccio al linguaggio con il tipo di retorica che in questo lavoro stiamo sostenendo è, in sintesi, che nel primo questo non viene accompagnato dal simultaneo recupero di quella tradizione della filosofia politica pratica che risulta invece centrale nella retorica⁷⁹⁴.

In breve, nelle ultime decadi non solo si è registrato un risorgere dell’attenzione verso tematiche care alla retorica; ma anche più specificatamente, si è assistito a consolidamento di un campo di studi sulla retorica diviso tra i dipartimenti di letteratura (nella maggioranza dei casi), filosofia, studi classici, scienza politica, o addirittura che ha portato alla costituzione di dipartimenti interamente dedicati a quest’area (alcuni dei quali nel tempo sono diventati punti di riferimento internazionali, come il *Rhetoric Department* della *Berkeley University* ed il *Department of Communication Studies* della *Northwestern University*); e che ha portato alla pubblicazione di riviste specializzate dedicate a questo tema (come *Philosophy and Rhetoric*, o *Rhetorica*) e perfino un’associazione internazionale della disciplina, *The International Society for the History of Rhetoric*.

retorica e la filosofia anti-fondazionale, è stata evidenziata da quegli studiosi che hanno analizzato i suoi punti di contatto con quel pensatore che, abitualmente, si pone all’inizio di questo movimento: Friedrich Nietzsche. Per esempio: Casanova, J. A. M., "Nihilismo y metáfora. La fabula imaginera de Vico y Nietzsche", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 5/6 (1995-1996), pp. 83-104. Sulla lettura ‘post-moderna’ di Vico, si consulti un articolo dello stesso autore in cui si propone uno studio bibliografico su un numero della rivista *New Vico Studies* nel quale sono usciti vari articoli di questo genere: Casanova, J. A. M., "¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 189-194. Sulla relazione tra Nietzsche e la retorica (una disciplina che conosceva molto bene), si veda per esempio: Del Caro, A., "Nietzsche's Rhetoric on the Grounds of Philology and Hermeneutics", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 37, no. 2 (2004), pp. 101-122. Schiffrin, A. D., Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 23, no. 3 (1985), pp. 371-395.

⁷⁹⁴ Nei capitoli 3 e 4 abbiamo fatto una rapida menzione di questa differenza analizzando la distanza tra la concezione del ruolo del linguaggio figurato della retorica classica e quella romantica alla quale può essere fatta risalire quella di molti autori ‘postmoderni’ o ‘poststrutturalisti’.

1.2 La situazione in seno alla teoria politica

Nonostante questo quadro incoraggiante, risulta tuttavia piuttosto significativo il fatto che, pur con delle rilevati eccezioni, questo nuovo interesse non abbia ancora seriamente coinvolto quell'area che più invece dovrebbe esserlo: la scienza politica ed in particolare la teoria politica. Uno stato di cose che, naturalmente, ha molto a che vedere con il processo di 'letteraturizzazione' della retorica e il conseguente allontanamento dalla sfera pubblica che ha subito a partire dal secolo XV, alle cui radici stanno quelle dinamiche culturali, sociali, economiche e politiche, che si sono messe in moto con l'avvento dell'epoca moderna e che hanno contribuito al consolidamento di una scienza politica di stampo razionalista del tutto avversa agli insegnamenti della retorica.

Comunque, come si diceva, esistono delle eccezioni importanti, tra le quali possiamo annoverare il già citato lavoro su Hobbes e la retorica del grande storico del pensiero politico, Quentin Skinner, che rappresenta senz'altro un autorevolissimo suggello dell'importanza di questa tematica nell'ambito della scienza politica e un impulso per ulteriori ricerche; oppure, il saggio *Saving Persuasion* del professore di Yale, Bryan Garsten, al quale pure abbiamo già fatto riferimento: un'opera che ha suscitato un certo interesse nel mondo accademico anglosassone, come testimonia il premio conferitole nel 2006 dalla *American Political Science Association* come miglior pubblicazione dell'anno nell'ambito della teoria politica.

Un altro caso interessante è quello della teorica politica e femminista Iris Marion Young, la quale si è rivolta alla retorica alla ricerca di modelli comunicativi che superassero le strettoie razionaliste delle teorie deliberative contemporanee⁷⁹⁵. Infine, naturalmente, bisogna ricordare l'importante caso a cui ci siamo riferiti nella introduzione del professor Javier Roiz, che con il suo testo *La recuperación del buen juicio* ha aperto nuovi ed interessanti cammini per la reintroduzione della tradizione retorica nella filosofia politica contemporanea⁷⁹⁶; cammini che ci siamo proposti di seguire con questo lavoro.

⁷⁹⁵ Young, I. M., *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 53-80.

⁷⁹⁶ Il professor Roiz ha organizzato intorno a lui un seminario permanente di studiosi interessati alle relazioni tra la retorica e la teoria politica contemporanea (al quale chi scrive questo testo ha partecipato), che ha dato anche vita alla pubblicazione della rivista di teoria politica *Foro Interno*, particolarmente attenta alla questione. Uno degli allievi di Roiz, Victor Alonso, ha scritto la propria tesi dottorale sul tema della cittadinanza, attraverso una lettura 'retorica' di autori contemporanei, *in primis* di Hannah Arendt e Sheldon Wolin: Alonso, *Una ciudadanía retórica y democrática*; un lavoro che, per molti aspetti, corre parallelo al nostro.

1.3 Una premessa chiarificatrice

Ciò che ci proponiamo di fare in questa seconda parte è dare un contributo al consolidamento della posizione della retorica nell'ambito della teoria politica contemporanea. Lo faremo esaminando le opere di tre pensatori ormai considerati canonici in questa disciplina – Eric Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt – e quella di un quarto che, nonostante non si sia interessato principalmente di politica, ha dato certamente un grande contributo a questa disciplina: Hans-Georg Gadamer. La nostra intenzione sarà quella di mettere in risalto come nel loro modo di intendere la politica riecheggino alcuni dei punti di vista più rilevanti degli autori retorici che abbiamo studiato fin qui, o, quanto meno, come alcune di quelle questioni che nel confronto tra retorica e filosofia sono emerse come cruciali, riconquistino nelle riflessioni di questi autori un luogo di primo piano.

A testimonianza della condizione di marginalità della retorica dobbiamo subito specificare che, con l'eccezione di Gadamer, nessuno di questi pensatori ha esplicitamente rivendicato tra le sue influenze culturali quella della tradizione retorica. La nostra intenzione, infatti, non è certo quella di presentare il loro pensiero politico come un'aperta perorazione della causa della retorica, ma neppure quello di suggerire inconsce influenze o suggestioni. La seguente analisi sarà piuttosto tesa a mostrare la rilevanza della retorica mettendo in evidenza come, in un periodo in cui la sua voce non è più ascoltata, molte delle sue questioni rispuntino in una posizione centrale nelle riflessioni di quelli che sono tra gli autori più autorevoli ed influenti degli ultimi decenni. In questo modo cercheremo di dare il nostro contributo per reintrodurre la retorica nel dibattito attuale intorno alla politica.

Ciò che accomuna questi quattro autori al livello più generale è la condivisione di una certa concezione di base della scienza della sfera umana di chiara discendenza classica, secondo cui questa non è altro che una riflessione su questioni che si presentano nella vita quotidiana, che cerca di pensarle e ri-pensarle in profondità, al di là della loro apparenza *doxastica*, senza però mai perdere il contatto con quella sfera. Ecco perché, se si rammenta di quello che fu il destino della retorica, la vicinanza dei quattro pensatori con le posizioni espresse da questa risulta piuttosto naturale: stiamo parlando di una tradizione che occupò per secoli un ruolo molto importante nella cultura ponendosi come interlocutore privilegiato

della filosofia all'interno di una comprensione generale del sapere ed in particolare delle scienze umane, venendo poi screditata dalla svolta 'razionalista' nella scienza frutto della Rivoluzione scientifica. Come conseguenza di questa svolta, la retorica, che in quella concezione del sapere ricopriva un ruolo di primo piano, iniziò un processo di progressivo svuotamento e marginalizzazione (anche lo sviluppo della filosofia, comunque, verrà profondamente segnato da questi cambiamenti).

Tuttavia, ciò che risulta interessante è il fatto che tutti e quattro gli autori sono molto lontani dal rappresentare dei semplici nostalgici di una visione ormai antiquata. Le loro riflessioni, al contrario, pur ricevendo una forte ispirazione dalla tradizione classica (nei confronti della quale, come vedremo, hanno atteggiamenti e giudizi piuttosto diversi) costituiscono contribuzioni tra le più innovative nel panorama intellettuale contemporaneo; punti di vista imprescindibili con cui pensare il presente. Proporre un confronto tra questi quattro autori e la retorica, perciò, non significherà solamente mostrarne la sua rilevanza, ma anche approfondire alcune delle considerazioni ed introdurre di nuove, continuando lungo la linea argomentativa che abbiamo tracciato fin qui.

A questo proposito, anche da un punto di vista non storicista come il nostro, è sempre consigliabile tenere in mente l'avvertimento (a cui abbiamo già accennato nella introduzione) che Quentin Skinner ha espresso proprio in quel lavoro con il quale si era proposto di recuperare importanti insegnamenti della retorica: e cioè che ogniqualvolta ci si rivolge al passato per trovarvi degli appoggi per pensare sul presente bisogna sempre evitare, nei limiti del possibile, di usarlo "as a mirror to reflect back at ourselves our current assumptions and prejudices."⁷⁹⁷ Ed è anche per questo che in questa seconda parte ci dirigiamo ad autori contemporanei mettendoli in dialogo con quegli autori retorici trattati nella prima, sia per mostrare l'attualità di questi ultimi, che per indicare nuovi cammini sui quali proseguire.

Detto questo, vogliamo sottolineare anche una seconda raccomandazione che abbiamo cercato di seguire nel nostro studio. Quando si trattano autori come Gadamer, Arendt, Strauss e Voegelin, è necessario tenere sempre presente che si sta parlando di pensatori che hanno sviluppato opere altamente originali e di uno spessore intellettuale fuori dall'ordinario (lo stesso è vero, naturalmente, anche per gli autori trattati nella prima parte). Per questa ragione, costituisce un'operazione sempre rischiosa quella che si prefigge di

⁷⁹⁷ Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 15.

stabilire parallelismi, tracciare corrispondenze, o analogie, dal momento che corre il pericolo di smussare differenze significative nel tentativo di far emergere i punti di contatto; il rischio, cioè, è quello che uno studio congiunto possa sminuire più che valorizzare l'opera di questi autori. In questo senso è perfettamente condivisibile quel monito di Nietzsche che Dana Villa, una delle più note studiose della Arendt, ha ricordato per suffragare l'avversione di questa verso le generalizzazioni ed il suo puntiglio nelle distinzioni e che noi citeremo per esteso: "he who wants to mediate between two resolute thinkers shows that he is mediocre: he has no eyes for what is unique; seeing things as similar and making things the same is the sign of weak eyes."⁷⁹⁸ Un monito che diviene ancora più ineludibile se si legge in contemporanea con quell'altro di Skinner a cui ci siamo appena riferiti.

Avendo ben presenti queste insidie, le seguenti pagine non vanno intese, né come un sommario tentativo di stabilire parallelismi tra pensatori così straordinari, né tantomeno come studi monografici su di essi, giacché molti dei concetti e delle posizioni degli autori considerati saranno dati per assodati. Ciò di cui si tratta è piuttosto procedere nella nostra riflessione sulle tematiche che sono ricorse fin qui ed introdurre altre sul filo dell'argomento sviluppato, mettendo in dialogo autori che come abbiamo detto condividono una certo atteggiamento di fondo, una certa sensibilità, nei confronti della scienza politica. In questo senso, quando cercheremo di mettere in luce i punti di contatto tra di loro lo faremo tenendo in mente il punto di vista di Nietzsche (il che significa che non mancheremo di evidenziare al tempo stesso anche le differenze), però anche e soprattutto quello di Vico e della retorica, secondo cui era una prova di un ingegno acuto il saper scovare affinità inedite al di là dell'apparenza. Il nostro fine, come abbiamo detto, è infatti quello di reintrodurre nel dibattito attuale alcuni punti di vista della tradizione retorica mostrando il posto che essi potrebbero avere nell'ambito della teoria politica contemporanea, sia per la loro contribuzione positiva, sia per gli aspetti in cui essi potrebbero essere approfonditi, o anche emendati.

In particolare, nella parte dedicata a Gadamer ci concentreremo sulle affinità tra la retorica e la sua teoria ermeneutica e per questa via, sulla sua concezione delle scienze umanistiche e il conseguente recupero della tradizione retorica-umanistica contro il 'metodo moderno'. Tratteremo anche più specificatamente della sua idea della retorica, mettendone in

⁷⁹⁸ Nietzsche, F. W., *The Gay Science (with a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs)*, B. Williams (ed.), J. Nauckhoff e A. Del Caro (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, sez. 228. Villa, D., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996, p. 4.

risalto non solo le analogie ma anche le differenze con le posizioni espresse finora, attraverso lo studio della concezione dialettica del 'dialogo' di Gadamer.

Nei capitoli 6 e 7, invece, ci sposteremo su autori che sono a pieno titolo considerati dei teorici politici. Nel primo saranno presi in esame Eric Voegelin e Leo Strauss: due autori che condividono importanti punti di vista. Specificatamente, studieremo attraverso le loro opere ciò a cui ci siamo riferiti fin qui parlando di un aspetto trascendente e uno contingente della politica. Da una parte, cioè, il fatto che nell'ambito della politica è impossibile contare su verità ultime e definitive, giacché queste sono, appunto, trascendenti. Dall'altra, la circostanza per cui, se compito della scienza politica è quello di tendere verso questi principi, essa deve sempre partire dall'ambito contingente delle opinioni e del senso comune – l'ambito, cioè, in cui i convincimenti su questi principi ultimi si confrontano quotidianamente - e nutrirsi della saggezza che essi contengono. In questo capitolo dunque, ci concentreremo su un tema in cui la contribuzione di due pensatori politici piuttosto 'filosofici' come Strauss e Voegelin sarà molto rilevante per approfondire questioni che, seguendo le orme della retorica, abbiamo solo potuto introdurre. Alla fine del capitolo prenderemo in esame anche gli aspetti più strettamente retorici di entrambi gli autori.

Nell'ultimo capitolo, infine, analizzeremo il pensiero della teorica politica contemporanea che, a nostro intendere, più fa mostra di questa sensibilità retorica: Hannah Arendt. Una pensatrice che ci ha offerto una visione della politica tra le più nobili e profonde di sempre, nella quale molti di quegli aspetti retorici che abbiamo sottolineato nei capitoli anteriori - aspetti che spesso la tradizione filosofica ha trascurato se non apertamente condannato - vengono rivalutati in un'interpretazione originale e suggestiva.

2. ANALOGIE E DIFFERENZE TRA LA ERMENEUTICA DI HANS-GEORG GADAMER E LA RETORICA

2.1 Preambolo: Heidegger, Gadamer e la retorica

Nel panorama culturale contemporaneo, l'opera del filosofo Hans-Georg Gadamer risulta particolarmente rilevante dal punto di vista della retorica. Nella teoria ermeneutica sviluppata

da questo pensatore emergono infatti emersi numerosi punti di contatto con la tradizione retorica antica ed umanistica, e una comune sensibilità in relazione alla questione generale del ruolo della cultura nella società ed in particolare delle scienze umane. Di questa comunanza l'autore tedesco è divenuto sempre più consapevole nello sviluppo del suo pensiero⁷⁹⁹, tanto da arrivare a dichiarare (in un'intervista rilasciata qualche anno prima di morire), che uno tra i due maggiori compiti che spettano alle discipline umanistiche nel futuro prossimo è "to make newly alive the distant ancient meaning of rhetoric" (essendo l'altro, la questione strettamente connessa del comprendere la relazione tra pratica e teoria nell'etica)⁸⁰⁰.

Educato nella tradizione filosofica dell'idealismo e con una grande preparazione nella filologia classica, il pensiero filosofico di Gadamer ha ricevuto un'influenza indelebile da chi gli fu maestro e guida durante vari anni: Martin Heidegger. Proprio questi, come abbiamo riferito nel capitolo 2, fu il primo a mettere in evidenza la stretta relazione tra ermeneutica e retorica in quella serie di lezioni sulla *Retorica* di Aristotele tenute nel 1924, nelle quali dava un'interpretazione di questa opera ed in particolare del concetto di *pathos* in essa contenuto, che si rivelerà decisiva per lo sviluppo successivo di alcuni concetti chiavi della sua filosofia⁸⁰¹. Le lezioni di Heidegger sulla *Retorica* vanno intese in stretta connessione con quelle più note che questi diede nel semestre successivo sulla *Etica a Nicomaco*; lezioni in cui veniva riportato a nuova vita il senso della filosofia pratica aristotelica e che risulteranno decisive per lo sviluppo intellettuale di vari suoi allievi successivamente noti tra cui, per l'appunto, Gadamer⁸⁰².

⁷⁹⁹ Arthos, J., "Gadamer's Rhetorical Imaginary", *Rhetoric Society Quarterly* vol. 38, no. 2 (2008), pp. 171–197, qui p. 173.

⁸⁰⁰ Gadamer, citato in: Arthos, "The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric", p. 70. Sulla relazione tra Gadamer e la retorica si veda, oltre all'articolo qui citato, e quello della nota anteriore, anche il seguente (dello stesso autore): Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education". Più in generale, sulla relazione tra retorica ed ermeneutica, si vedano i diversi saggi raccolti nei due volumi: Hyde, M. J., e W. Jost (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*, New Haven, Yale University Press, 1997. Gross, A. G., e W. M. Keith, W. M., *Rhetorical Hermeneutics: Invention and Interpretation in the Age of Science*, Albany, NY, State University of New York Press, 1997.

⁸⁰¹ Per esempio quelli che in italiano sono stati tradotti con 'cura', 'essere-nel-mondo', 'gettatezza'.

⁸⁰² La filosofia pratica di Aristotele, contenuta soprattutto nella *Etica di Nicomaco* e in particolare nel libro VI, dove si definiscono concetti fondamentali come *techné*, *epistémè*, *sophia*, *nous*, e soprattutto *phronesis*, ricopre nel pensiero di Gadamer un ruolo decisivo. La ricezione di Aristotele in Gadamer, così come nel caso di altri famosi discepoli di Heidegger come Hannah Arendt o Leo Strauss, venne mediata in modo determinante dall'interpretazione heideggeriana proposta nelle lezioni tenute nel semestre invernale dell'anno accademico 1924-25 (e ora pubblicate nel volume da noi precedentemente citato, *Plato's Sophist*). Anche Gadamer, come Heidegger, legge la *Etica* e la *Retorica* come testi strettamente interconnessi. Arthos, "The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric", p. 71. I commenti più rilevanti di Gadamer sull'*Etica* aristotelica sono contenuti nei seguenti testi: Gadamer, *Truth and*

L'approccio di Heidegger alla retorica si caratterizza senza dubbio per un grande spessore e originalità e su esso gli studiosi di retorica hanno appena iniziato a riflettere. Tuttavia la sua scarsa sensibilità nei confronti della tradizione latina, testimoniata dalla sua *Lettera sull'umanesimo*, così come il suo disinteresse per le questioni politiche, gli hanno impedito di esplorare più a fondo le sue potenzialità. Anche Gadamer, come il suo maestro, capì l'importanza della retorica ed in particolare di quella greca (non solo la *Retorica* di Aristotele, ma anche i vari dialoghi platonici in cui si affronta questo tema); ma, a differenza di quello, non gli sfuggì il valore di quella romano-umanistica. Al contrario di Heidegger difatti, Gadamer non si avvicinò alla tradizione romano-umanistica con il tipico pregiudizio della filosofia contro questa tradizione, ma con un'attitudine più aperta e dialogante, dando una testimonianza pratica di quella 'apertura all'altro' teorizzata nelle sue opere. In questo modo poté farsi un'idea della tradizione retorica più compiuta e avere una cognizione più chiara del suo significato politico⁸⁰³. Del resto, era quasi inevitabile che l'autore di *Verità e metodo* - un'opera che è divenuta un classico nella difesa della classica concezione delle scienze umane come scienze interpretative contro le pretese di obiettività 'scientifica' del positivismo - trovasse nella visione romana e umanistica della *humanitas* una importante fonte di ispirazione.

Quanto detto è ciò che si evince per esempio da tre articoli che un suo studioso, John Artos, ha scritto sulla sua relazione con la retorica. Secondo Arthos, l'approccio di Gadamer alla retorica è in molti aspetti debitore di quello di Heidegger⁸⁰⁴; tuttavia esso si mosse con l'esplicita intenzione di andare oltre quel tanto di "subjectivist taint" e quella quasi completa mancanza di interesse "in the critical questions of human community", che secondo Gadamer caratterizzano non solo lettura heideggeriana della retorica aristotelica, ma in generale, la sua analisi dell'essere e dunque il nucleo della sua filosofia⁸⁰⁵. Per poter far ciò,

Method, pp. 310-321. Gadamer, H.-G., "Aristotle and the Ethic of Imperatives", in R. C. Bartlett e S. D. Collins (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, NY, State University of New York Press, 1999.

⁸⁰³ Sulla differenza tra l'approccio di Gadamer e quello di Heidegger all'Umanesimo si veda: Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Damiani, A., "Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 15-16 (2003), pp. 31-47, qui pp. 32-34.

⁸⁰⁴ Arthos, "The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric", p. 73.

⁸⁰⁵ Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", p. 192. A questo proposito Gadamer scrive: "So, more and more I found that Heidegger's inability to acknowledge the other was a point of weakness in him... This kind analysis and this conception of human existence leaves the problem of the other unthought." Gadamer, citato in: Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", p. 192.

secondo Arthos Gadamer non ha dovuto far altro che estrapolare nella pratica e dar contenuto alle premesse contenute nella ermeneutica di Heidegger espressa nella formula generale dell'unione tra ontologia ed epistemologia, ovvero tra esperienza e comprensione, dando contenuto all'idea della storicità e socialità dell'essere e della comprensione:

“Gadamer thought that the ontological structure that Heidegger expressed generically in terms of the human relation to its environment in *Being and Time* is expressed in the historical embodiment of social progress. For Gadamer, Heidegger's onto-epistemic unity led directly to the interplay of education and civic life, the reciprocity of the cultivation of the mind and the deliberative action of communities.”⁸⁰⁶

In questo modo, chiarisce Arthos, Gadamer “takes Heidegger at his word that understanding is embedded in factual life in its concrete particularity... turning hermeneutics to the building of the social fabric.”⁸⁰⁷ Vediamo in che modo.

2.2 La *praxis* del comprendere

In primo luogo, sulla scia di un sentiero segnato dalla filosofia pratica di Aristotele, dal pensiero interpretativo di Nietzsche e soprattutto dalla ermeneutica esistenziale di Heidegger, Gadamer rivendica una concezione del comprendere e del conoscere come *praxis*; ma non come una delle varie attività che un individuo può compiere durante la propria esistenza, bensì come la forma stessa della sua esistenza e, come tale, irriducibile a qualsiasi metodologia e a qualsiasi oggettivizzazione o reificazione⁸⁰⁸. Così, conoscere ed agire non si

⁸⁰⁶ Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", p. 192. Gadamer spiega in questo modo il passaggio da lui compiuto dall'analitica esistenziale di Heidegger alla sua propria ermeneutica: "Heidegger entered into the problems of historical hermeneutics and critique only in order to explicate the fore-structure of understanding for the purposes of ontology. Our question, by contrast, is how hermeneutics, once freed from the ontological obstructions of the scientific concept of objectivity, can do justice to the historicity of understanding." Gadamer, citato in: Ibid., p. 193.

⁸⁰⁷ Ibidem. Una introduzione ormai classica alla teoria ermeneutica ed in particolare alle contribuzioni di Heidegger e Gadamer è la seguente opera del 1969 di Richard Palmer: Palmer, R. E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

⁸⁰⁸ In un saggio del 1977, a proposito della ermeneutica heideggeriana, da cui Gadamer parte per sviluppare la sua, scrive: "Comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana. Cuando Heidegger caracteriza la comprensión considerándola como el

pongono come due momenti nettamente separati e divisi gerarchicamente, ma come elementi costitutivi di un unico atto, mutuamente dipendenti. E nel maturare questo convincimento il filosofo tedesco non trova solo il sostegno degli autori citati, ma anche la riconferma in ciò che umanisti come Alberti, Salutati e Vico sostenevano attraverso il loro ideale della unione tra *vita activa* e *vita contemplativa*, cioè come dice Arthos nell'idea che: "Life informs understanding as much as the reverse, and true knowledge meets action and contemplation at the midpoint."⁸⁰⁹

Questo carattere pratico del conoscere però, non può essere inteso realmente se a quanto detto non si aggiungono le due fondamentali premesse aristoteliche sull'essenza politica e linguistica dell'essere umano (*zoon politikon* e *zoon logon echon*): in questo modo il conoscenza e la razionalità vengono a dipendere per la loro formazione dalla quotidiana interazione, in primo luogo discorsiva, dell'individuo con gli altri membri della sua comunità. Se per Gadamer la ricerca della verità sulle cose è un compito che spetta al filosofo, al pensatore, ogni individuo (e dunque anche il filosofo) è partecipe di un contesto sociale in cui si genera quello spazio significativo dentro il cui orizzonte la sua riflessione può svolgersi:

"Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society, and state in which we live. The focus of subjectivity is a distorting mirror. The self-awareness of the individual is only a flickering in the closed circuits of historical life. That is why the prejudices of the individual, far more than his judgments, constitute the historical reality of his being."⁸¹⁰

Ecco dunque, che per Gadamer la tradizione, i pregiudizi che ereditiamo da questa, vengono a costituire la condizione primaria che permette l'evento della comprensione, in modo tale

movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico." Gadamer, H.-G., "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1977)", in *Verdad y Método II*, p. 105. E nella seconda prefazione all'edizione inglese del 1993 di *Verità e metodo*: "Heidegger's temporal analytics of Dasein has, I think, shown convincingly that understanding is not just one of the various possible behaviors of the subject but the mode of being of Dasein itself. It is in this sense that the term 'hermeneutics' has been used here. It denotes the basic being-in-motion of Dasein that constitutes its finitude and historicity." Gadamer, *Truth and Method*, p. xxvii, cfr. 250.

⁸⁰⁹ Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", p. 195. Questa mutua implicazione tra *theoria* e *praxis* nel pensiero di Aristotele viene rivendicata con forza, come abbiamo visto nel secondo capitolo, anche nell'interpretazione di Claudia Baracchi del pensatore greco. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, passim.

⁸¹⁰ Gadamer, *Truth and Method*, p. 278.

che questa diventa più che un atto individuale, una questione collettiva: “Understanding is to be thought of less as a subjective act than as participating in an event of tradition.”⁸¹¹

Ma non si tratta solo del fatto che la tradizione configura l’orizzonte mobile dentro cui i nostri giudizi possono avere luogo; una condizione cioè in qualche modo inevitabile. Si tratta anche di una questione per così dire normativa: di riconoscere il valore dell’autorità. Già in un saggio del 1953 (anteriore a *Verità e metodo* pubblicato nel 1960), Gadamer infatti se da un lato sottolineava la creatività delle scienze dello spirito – un ambito del sapere in cui molto retoricamente ci dice esser fondamentali “la memoria, la fantasía, el ritmo, la sensibilidad musical, y la experiencia del mundo” sottolineando come esse non potessero essere sottomesse al rigido metodo scientifico –, dall’altro, sempre molto retoricamente, ammoniva che tale creatività acquisisce un senso positivo solo in relazione al passato, alla tradizione⁸¹². Essa dunque va sottoposta al vaglio dell’autorità; che non va intesa come “la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar”, cioè che non significa certamente smettere di usare l’intelligenza (quindi anche di essere critici), ma proprio al contrario nel dover di non essere irrazionali, di presupporre nell’altro rappresentato dalla tradizione, un sapere accumulato superiore al nostro, che è necessario saper ascoltare: “Escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu.”⁸¹³ Il condizionamento storico, dunque, non è qualcosa che preclude la critica ma “un momento de la verdad misma.”⁸¹⁴

La praxis del dialogo

Se dunque il conoscenza è *praxis* e se la *praxis* è soprattutto vita con gli altri e dentro una tradizione, allora conclude Gadamer, questa *praxis* avrà carattere dialogico. E questo, soprattutto nel caso delle questioni più rilevanti, quelle che riguardano il bene della collettività. Così, scrive Gadamer, quando Aristotele dice che “virtue is conduct *with logos*... it means that this conduct is *meta tou logou*, that it does not merely imply thinking, but thinking

⁸¹¹ Con queste parole Gadamer racchiude e sintetizza la sua analisi del senso della tradizione e dei pregiudizi nella comprensione in *Verità e metodo*. Ibid., pp. 291, 278-291.

⁸¹² Gadamer, “La verdad en la ciencias del espíritu (1953)”, p. 45.

⁸¹³ Ibid., p. 45.

⁸¹⁴ Ibid. In queste considerazioni già si possono trovare delle risposte a la critica che anni dopo gli rivolgerà Jürgen Habermas sulla presunta eccessiva rilevanza che Gadamer attribuisce alla tradizione. Su questo dibattito torneremo in una nota più avanti.

is in the middle of it.”⁸¹⁵ Il significato dell’unione tra *ethos* e *logos* nel contesto della filosofia morale aristotelica viene dunque riscoperto e rivendicato con forza da Gadamer. Non si tratterà tanto di sapere ciò che è giusto e ciò che non lo è in termini astratti, assoluti, quanto di saperlo incontrare di volta in volta, attraverso l’interazione dialogica con gli altri, facendo ricorso a quella fondamentale abilità che Aristotele chiamò *prepon* nel terzo libro della *Retorica* e che fu tradotta a Roma con il termine *decorum*⁸¹⁶.

Il significato concreto dei concetti heideggeriani di finitezza dell’individuo, dell’essere come ‘essere con gli altri’ (*Miteinander*), consiste secondo Gadamer nel fatto che: “[p]recisely in our ethical relation to the other, it becomes clear to us how difficult it is to do justice to the demands of the other or even simply to become aware of them. The only way not to succumb to our finitude is to open ourselves to the other, to listen to the ‘thou’ who stands before us.”⁸¹⁷ L’apertura alla relazione dialogica con l’altro è la condizione primaria per comprendere e conoscere, per la quale è necessario partire da un comune interesse per l’argomento in discussione e sviluppare un linguaggio comune⁸¹⁸; e proprio per questo, è l’attitudine etica necessaria per mantenere unita una comunità:

“Every conversation presupposes a common language, or better, creates a common language. Something is placed in the centre, as the Greeks say, which the partners in dialogue both share, and concerning which they can exchange ideas with one another. Hence reaching an understanding on the subject matter of a conversation necessarily means that a common language must first be worked out in the conversation. This is not an external matter of simply adjusting our tools; nor is it even right to say that the partners adapt themselves to one another but, rather, in a successful conversation they both come under the influence of the truth of the object and are thus bound to one another in a new community. To reach an understanding in a dialogue is not merely a matter of putting oneself forward and successfully asserting one's own point of view, but being transformed into a communion in which we do not remain what we

⁸¹⁵ Gadamer, citato in: Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", p. 194.

⁸¹⁶ Arthos, "The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric", pp. 71-72.

⁸¹⁷ Gadamer, citato in: Ibid., p. 72.

⁸¹⁸ Gadamer, *Truth and Method*, pp. 370-371.

were.”⁸¹⁹

Una tale concezione del comprendere e del sapere come atto sociale, con la sua premessa sulla priorità di quest’attitudine etica di apertura dialogica, così come il suo progetto generale di difesa del fondamentale ruolo delle scienze umane come antidoto alla tecnicizzazione e razionalizzazione del mondo contemporaneo, troveranno appoggio non solo nel pensiero aristotelico e nella filosofia heideggeriana, ma anche, come abbiamo detto, nella tradizione romana e umanistica⁸²⁰.

2.3 Le scienze umane: Gadamer e la tradizione latina e umanistica

Per Gadamer, il coltivo della propria umanità attraverso l’educazione, così come lo è stato per questa tradizione, è un qualcosa di ben lontano dalla erudizione fine a se stessa, ma un ideale politico che deve “interpenetrate and transform all of our social institutions, so that work and community life share in the ongoing project of self-understanding and collective progress.”⁸²¹ Così per esempio, all’inizio di *Verità e metodo* Gadamer si riferisce alla tradizione umanistica come ad una delle fonti da cui attingere per recuperare il senso originale delle scienze umane oscurato dal concetto moderno di scienza e da quello associato di metodo scientifico⁸²². In particolare, il pensatore tedesco sottolinea l’importanza di Giambattista Vico e della sua difesa di fronte al giansenismo e al cartesianesimo di ‘antiche verità’ come quelle del “sensus communis, common sense, and... the humanistic ideal of eloquence.”⁸²³ Gadamer pone apertamente Vico nella tradizione retorica e umanistica: “Vico lived in an unbroken tradition of rhetorical and humanist culture, and had only to reassert anew its ageless claim”⁸²⁴; tradizione che risulta per Gadamer indubbiamente importante per una corretta comprensione delle scienze umane dal momento che:

⁸¹⁹ Ibid., p. 371.

⁸²⁰ Arthos, "The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric", p. 72.

⁸²¹ Arthos, "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", p. 191.

⁸²² Gadamer, *Truth and Method*, pp. 16 e ss.

⁸²³ Ibid., pp. 17-18.

⁸²⁴ Ibid., p. 18. Cfr.: Gadamer e Dottori, *A Century of Philosophy*, p. 65.

“Vico's return to the Roman concept of the *sensus communis*, and his defense of humanist rhetoric against modern science here we are introduced to an element of truth in the human sciences that was no longer recognizable when they conceptualized themselves in the nineteenth century.”⁸²⁵

Il filosofo tedesco, non a caso, si concentra tra le varie opere di Vico proprio su quel *De ratione*: quel testo fondamentale nell'opera del napoletano nel quale, come abbiamo visto, si discuteva dei meriti e demeriti del nuovo metodo di studi rispetto a quello degli antichi. Due elementi egli evidenzia della opera di Vico: da un lato il recupero del concetto di senso comune e dall'altra, “the contrast between the scholar and the wise man on whom the scholar depends - a contrast that is drawn for the first time in the Cynics' conception of Socrates - and its content is based on the distinction between the ideas of *sophia* and *phronesis*.”⁸²⁶ Se già gli umanisti avevano contrapposto l'ideale scettico di Socrate di fronte alle pretese epistemologiche della scolastica, anche Vico recupererà lo scetticismo socratico, invocando l'esempio dell'Accademia contro il dogmatismo degli stoici. Ma il suo obiettivo polemico sarà soprattutto il nuovo dogmatismo della scienza cartesiana. Gadamer, correttamente, nota come Vico non critichi *tout court* la nuova scienza critica, ma solo la sua noncuranza per il coltivo di tutte quelle virtù e facoltà pratiche bagaglio indispensabile del cittadino nella concezione antica, tra cui il senso comune, e della retorica.

Per Vico, come scrive Gadamer, il senso comune ha una funzione fondante per la comunità: esso è una sorta di ‘universalità concreta’, perché si basa sul verosimile invece che sulla astratta universalità della ragione, che indirizza le decisioni della collettività e dei suoi membri. Il pensatore tedesco è attratto dal fatto che attraverso l'idea di senso comune Vico rivendicasse, di fronte alla pretese egemoniche sul conoscenza della nuova scienza critica, il conoscenza pratico *vis-à-vis* con quello teoretico nell'ambito delle scienze umane; una distinzione alla cui base sta quella aristotelica tra *phronesis* ed *episteme*⁸²⁷. Anche per Gadamer, nel suo progetto che lo accomuna a Vico di rivitalizzare il senso originale delle discipline del mondo umano, risulta centrale recuperare il significato della *phronesis* aristotelica, poi confluita a Roma nella dottrina stoica del senso comune. Un tipo di conoscenza secondo

⁸²⁵ Gadamer, *Truth and Method*, p. 21, cfr. 19.

⁸²⁶ Ibid., p. 18.

⁸²⁷ Ibid., p. 19.

lui non riconducibile né alla categoria del vero, né a quella del probabile; uno non definibile come conoscenza fondato su principi universali o su fatti concreti, quanto piuttosto un tipo di conoscenza che implica una dimensione etica: la capacità di sapersi comportare nelle situazioni specifiche sapendo coniugare (con la comune collaborazione delle virtù etiche e dianoetiche) *in concreto* una direzione generale, un fine universale⁸²⁸.

Tuttavia, sottolinea Gadamer, il senso comune a cui si riferisce l'autore napoletano, nonostante contenga questi elementi della filosofia pratica aristotelica, attinge soprattutto che alle radici del pensiero classico romano (quindi retorico, anche se Gadamer non lo specifica), essendo una sorta di senso generale del giusto e del bene collettivo che si acquisisce nella vita comunitaria. Esso ha dunque un significato più politico che, come abbiamo già visto nei capitoli anteriori e come nota Gadamer, veniva spesso rimarcato con un certo tono polemico dai romani contro 'la filosofia dei greci' e da Vico contro quella dei 'critici cartesiani'⁸²⁹.

Questa idea di senso comune dal valore morale e politico non fu molto influente nell'autocomprensione delle scienze sociali nel secolo XIX, nonostante l'opera di autori come Anthony Ashley Cooper, Thomas Reid e la tradizione empirica scozzese (o più avanti in Francia, di Henri Bergson) che continuarono la tradizione vichiana del senso comune. Sotto l'influenza della filosofia idealista kantiana e post-kantiana, secondo Gadamer:

“the concept of *sensus communis* was taken over, but in being emptied of all political content it lost its genuine critical significance. *Sensus communis* was understood as a purely theoretical faculty: theoretical judgment, parallel to moral consciousness (conscience) and taste.”⁸³⁰

Nonostante le differenze tra l'idea di senso comune di Vico e quella della tradizione e del pregiudizio di Gadamer, è evidente che in quella il pensatore tedesco ha trovato importanti punti di contatto con la sua visione ermeneutica: primo fra tutti il legame con il concetto di saggezza pratica e con l'idea di verosimiglianza come standard di verità delle scienze sociali⁸³¹.

⁸²⁸ Cioè con la comune partecipazione delle virtù etiche e dianoetiche. Ibid., pp. 19-20.

⁸²⁹ Ibid., p. 21.

⁸³⁰ Ibid., p. 24.

⁸³¹ David Schaeffer ha analizzato nel dettaglio in un capitolo di un lavoro dedicato al concetto di senso comune in Vico, le differenze tra l'approccio di questi e quello del pensatore tedesco. Schaeffer, *Sensus Communis*, cap. 5. Sulla influenza della nozione del senso comune di Vico in Gadamer, si veda anche: Damiani, "Humanismo

Ciò che in termini generali accosta dunque la ermeneutica gadameriana (e quella del suo maestro Heidegger) alla tradizione retorica non è poco. Si tratta di una comunanza sulla quale, oltre a *Verità e metodo*, tornerà in varie occasioni e della cui importanza si renderà sempre più conto. Una connessione profonda, che risale fino alle comuni radici nell'antichità⁸³² e che ha a che vedere con l'enfasi posta su una capacità umana di mutua comprensione che, prima di essere oggetto di sistematizzazione e riflessione critica da parte di una disciplina teorica, si sviluppa nella quotidiana pratica dell'avere a che fare con gli altri essenzialmente attraverso l'interazione linguistica, in situazioni concrete e su argomenti opinabili, in cui pertanto gli argomenti non possono essere provati con certezza assoluta, ma solo sostenuti verosimilmente⁸³³; ed è per questo ineludibilmente contingente, storica, parziale⁸³⁴.

2.4 La retorica secondo Gadamer

La retorica aristotelica di Gadamer

Su questa comunanza, Gadamer riflette nel modo più esteso in quella intervista anteriormente menzionata (un'intervista tenuta da Riccardo Dottori, tradotta in inglese con il titolo *A Century of Philosophy*), in cui sembrano cristallizzarsi le riflessioni svolte a questo riguardo negli anni precedenti. In essa il tema della retorica viene affrontato esplicitamente e in modo approfondito. Ne viene fuori una concezione ampia, contraria alla sua riduzione a mera arte della persuasione, perfettamente in linea con quella che abbiamo sostenuto fin qui

civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico", pp. 34-39. Infine, sulla ricezione di Vico in Gadamer: Jermann, C., "La ricezione di Vico in Gadamer", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, vol. 22-23 (1992/1993), pp. 325-344.

⁸³² Gadamer, *Truth and Method*, pp. 385-386. Gadamer, H.-G., "¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica (1976)", in *Verdad y Método II*, pp. 285 e ss. Sulle relazioni storiche tra retorica ed ermeneutica si vedano anche i saggi: Gadamer, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica". Gadamer, "Retórica y hermenéutica". Gadamer, H.-G., "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I (1967)", in *Verdad y método II*, pp. 227-230. E il testo di Kathy Eden, nel quale si rintracciano le radici della moderna ermeneutica nella tradizione retorica romana e dopo umanistica. In particolare il modello di lettura, chiamato *interpretatio scripti* da autori come Cicerone e Quintiliano e poi tramandato a umanisti come Erasmo, risulterà fondamentale per lo sviluppo della ermeneutica. Eden, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy & its Humanist Reception*, New Haven, Yale University Press, 1997.

⁸³³ Gadamer, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología", p. 227.

⁸³⁴ Gadamer, "Retórica y hermenéutica", p. 279.

in questo lavoro e particolarmente vicina alla concezione aristotelica. Citiamo un lungo passo da questa intervista:

“The rhetoric that we can call the art of speech or persuasion does not, as we have believed for centuries, consist in a body of rules according to whose application and adherence we can achieve victory over our opponent... The art of speech or persuasion consists, rather, in the innate ability, which we can also, of course, develop and perfect – of being able to actually communicate with others and even persuade them of the true without being able to prove it. It’s really a matter of our actually being able to speak to others, and this means that we must appeal to their emotions and their passions (this is why the second book of Aristotle’s *Rhetoric* deals with the passions of the human soul), but not in order to deceive others or to profit by it personally, but, instead, to allow what is true to appear and to reveal what we ourselves are persuaded by and what, otherwise (through the usual methods of proof), could not appear as such. This is why Aristotle calls the domain of rhetoric *eikos* – for it is a question of a truth that could appear only in our speech and that otherwise it could would not be manifest as such... There is no absolute guarantee that it would be true, no guarantee of objective proof. But this is what we have before us in the everyday situation of communication, where we have to defend our *raisons*... not in the sense that we want to foist ourselves on the other, but only in the sense that we should make clear to the other what we believe to be right and what we can show our good reasons for, reasons that are just not as evident to the other person. We can conclude that the philosopher and the Sophist are not to be distinguished sheerly by their argumentation. The mode of arguing is the same, and the difference consists only in the fact that, in the one case, we seek only what is just, and we what to convince the other that it is also what is true; in the other case, we seek only that which appears to us to be more advantageous and more useful. And, in this case, perhaps we also try to make our own advantage appear to be what is just.”⁸³⁵

Da queste considerazioni emerge da parte di Gadamer una interpretazione della retorica in sintonia con quella che abbiamo analizzato nella prima parte di questo lavoro ed in

⁸³⁵ Gadamer e Dottori, *A Century of Philosophy*, pp. 51-52.

particolare con la visione aristotelica. Si stabilisce infatti una linea che unisce il Platone del *Gorgia*, Aristotele, ma anche i retori romani ed umanisti fino a Vico, caratterizzando la vera retorica come l'arte del discorso verosimile a cui si contrappone il sofismo, l'arte della contraddizione (secondo la definizione data da Platone nel *Sofista*), cioè l'abilità nel saper manipolare gli argomenti in modo tale da avere la meglio sulla posizione del proprio interlocutore a prescindere da qualsiasi considerazione sulla verità e la giustizia⁸³⁶. Una differenza fondamentale che si pone non al livello della logica ma a quello dell'etica, cioè del comportamento: la prima sarebbe infatti una manifestazione di *phronesis*, saggezza pratica, venendo addirittura a coincidere con questa - "the whole of ethics is rhetoric" dice Gadamer riferendosi alla retorica di Aristotele⁸³⁷ - mentre l'altra implica *deinotes*, l'astuta abilità nel dominare gli argomenti per portare avanti la propria volontà di potenza, e configura la tipica concezione negativa della retorica come tecnica della persuasione ad ogni costo⁸³⁸. Di fronte alle sollecitazioni dell'intervistatore Riccardo Dottori, che cerca di ridurre l'ambito della retorica alle sole discussioni plebiscitarie e ai dibattimenti nei tribunali, e di differenziarla dalla etica, Gadamer risponde:

"But this conception of rhetoric is very, very narrow, and it is why, for the Greeks, it's quite misleading if one begins with this conception alone. To the contrary, one must begin primarily with the idea from the idea that we have a great deal to say in life – and this conversation is precisely the domain of rhetoric. The point of rhetoric is to teach one how to deliver or compose speech so as to make possible a genuine understanding (*synesis*) and an authentic communication (*syggnome*), which constitute the basis for an actual consensus."⁸³⁹

Per poi aggiungere:

"he [*Aristotele, nda*] has a much broader conception of rhetoric, one that coincides with the entire breadth of practical knowledge, that is, with *phronesis*. This is also why ethics

⁸³⁶ Oltre al passo appena citato, Gadamer ribadisce la posizione nelle pagine successive ad esso, ed in particolare in: Ibid., pp. 50, 55-68. Cfr.: Gadamer, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología", pp. 227-228.

⁸³⁷ Gadamer e Dottori, *A Century of Philosophy*, p. 53.

⁸³⁸ Ibid., pp. 62-63.

⁸³⁹ Ibid., p. 57.

belongs in there. And I see a development of rhetoric into ethics insofar as the concepts that constitute the foundations of rhetoric are worked out further in the *Ethics* – namely, genuine communication through speech, conversation, symphatetic insight into the other, consensus, and, finally, respect for the other.”⁸⁴⁰

Come vediamo, dunque, Gadamer ricorre ad Aristotele per sostenere l’assoluta genericità dell’ambito ricoperto dalla retorica; un ambito che viene a coincidere con “the whole of worldly knowledge, with all its contents, that are stated in language and interpreted in a language community.”⁸⁴¹ Una sfera che include tutte quelle interazioni quotidiane in cui una ragionevole apertura al dialogo e al consenso è tanto più necessaria perché in esso non esistono prove conclusive su cui basare la propria decisione o il proprio giudizio, ma solo la possibilità di proporre argomenti ragionevolmente convincenti e non logicamente risolutivi. Argomenti, cioè, per forza di cose storicamente condizionati, non scevri da considerazioni emotive, ma anzi positivamente nutriti da queste, e comunque assicurati dalla buona disposizione ‘etica’ di chi li propone.

Questo è l’ambito in cui si muovono sia la retorica che l’ermeneutica: quello delle opinioni ragionevoli; quello dell’*eikos*, il verosimile aristotelico e della *phronesis*. Ed entrambe verranno rivendicate da Gadamer anche contro quelle azzardate idealizzazioni delle possibilità critiche ed emancipatrici di una razionalità dialogica, teoricamente universale, come quella della teoria dell’azione comunicativa di Jürgen Habermas, che sembra voler prescindere della storicità e finitezza della ragione umana⁸⁴². Per Gadamer è senza dubbio

⁸⁴⁰ Ibid., p. 58.

⁸⁴¹ Arthos, "Gadamer's Rhetorical Imaginary", p. 174.

⁸⁴² Nella postfazione della seconda edizione di *Verità e metodo*, Gadamer scrive: “In truth hermeneutic experience extends as far as does reasonable beings’ openness to dialogue. I would like to see more recognition of the fact that this is the realm hermeneutics shares with rhetoric: the realm of arguments that are convincing (which is not the same as logically compelling). It is the realm of practice and humanity in general, and its province is not where the power of ‘iron-clad conclusions’ must be accepted without discussion, nor where emancipatory reflection is certain of its ‘contrafactual agreements,’ but rather where controversial issues are decided by reasonable consideration. The arts of rhetoric and argumentation (and their silent analogue, thoughtful deliberation with oneself) are at home here. If rhetoric appeals to the feelings, as has long been clear, that in no way means it falls outside the realm of the reasonable. Vico rightly assigns it a special value: copia, the abundance of viewpoints. I find it frighteningly unreal when people like Habermas ascribe to rhetoric a compulsory quality that one must reject in favor of unconstrained, rational dialogue. This is to underestimate not only the danger of the glib manipulation and incapacitation of reason but also the possibility of coming to an understanding through persuasion, on which social life depend.” Poco prima, Gadamer parlava di un “deep skepticism about the fantastic overestimation of reason by comparison to the affections that motivate the human mind.” Gadamer, *Truth and Method*, pp. 570-571. Queste considerazioni di Gadamer si riferiscono al noto dibattito che aveva tenuto con Habermas e nel quale quest’ultimo aveva formulato una critica

quella tramandata dalla secolare tradizione della retorica (e dell'ermeneutica) la concezione del dialogo e del mutuo intendimento più propria per la comunicazione al livello più generale:

“¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikos* (*verosimile*) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación no menos que la retórica y la oratoria.”⁸⁴³

Retorica ed ermeneutica: punti in comune

Da quanto detto dunque, risulta dunque che la retorica e l'ermeneutica sono accomunate dal fatto di interessarsi per una tematica della comprensione nelle situazioni più generali.

dell'ermeneutica dalla quale traspariva una concezione negativa della retorica come arte della manipolazione. Tale dibattito fu iniziato da Habermas dopo la pubblicazione nel 1960 di *Verità e metodo*, con una rassegna critica di quest'opera intitolata: “Zur Logik der Sozialwissenschaften” del 1967 (pubblicata prima nella rivista *Philosophische Rundschau*; e poi, in una versione espansa dal titolo “Zu Gadamer's ‘Warheit und Methode’”, nel volume editato da Karl-Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, del 1971); a questa critica Gadamer rispose con un articolo intitolato: “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Eroerterungen zu ‘Wahrheit und Methode’” (a cui facciamo più volte riferimento in queste pagine) al quale a sua volta Habermas replicò di nuovo con “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik” (entrambi questi due articoli vennero pubblicati nel 1971 nello stesso volume della rivista *Philosophische Rundschau*). A grandi linee, nella critica di Habermas si sollevavano dei dubbi riguardo l'impostazione ermeneutica di Gadamer per la sua totale esclusione del metodo scientifico dalle scienze sociali e soprattutto per il fatto di attribuire alla tradizione un peso assolutamente determinante nel configurare i nostri giudizi, non lasciando alcun spazio alla critica della tradizione e della ideologia. Habermas, situandosi nella tradizione critica illuminista, rivendicava invece il potere della ragione di trascendere il condizionamento storico trovando un punto di vista obiettivo da cui criticare la società. Una posizione che, come è noto, svilupperà considerevolmente negli anni seguenti con la sua teoria dell'azione comunicativa. Le considerazioni di Habermas toccarono una questione rilevante riguardo all'impostazione ermeneutica di Gadamer, tant'è che al dibattito che generarono si unirono anche altri pensatori come Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer, e Paul Ricœur. Gadamer rispose poi congiuntamente ai suoi critici nella postfazione della seconda edizione di *Verità e metodo*, da cui è tratto il passo qui citato. Si veda in particolare il terzo saggio di Habermas (che qui riportiamo nell'edizione inglese da noi consultata): Habermas, J., “The Hermeneutic Claim to Universality”, in J. Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, Londra e Boston, Routledge & Kegan Paul, 1980. E per la risposta di Gadamer, oltre alla postfazione, le seguenti pagine della sua prima replica (qui nella versione in spagnolo da noi consultata): Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología”, pp. 231 e ss. Si veda anche il saggio di Gadamer del 1953 (quindi anteriore al dibattito), che abbiamo citato anteriormente in cui già si può trovare già un abbozzo di risposta alle critiche: Gadamer, “La verdad en la ciencias del espíritu”, pp. 44-45. Un buon resoconto della disputa è il seguente: Mendelson, J., “The Habermas-Gadamer Debate”, *New German Critique*, vol. 18 (1979), pp. 44-73.

⁸⁴³ Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología”, p. 229.

L'ambito della retorica, nota Gadamer, coincide con tutto ciò su cui gli esseri umani opinano non strettamente riducibili alle discussioni tra specialisti, in modo tale che “[d]e su función social no puede haber ninguna duda. Toda conciencia que quiera ser práctica ha de contar con ella.”⁸⁴⁴ D'altro canto, anche la funzione dell'ermeneutica è ugualmente generale, venendo a coincidere con la questione dell'incontro dell'essere umano con ciò che è estraneo, che non si aggiusta alle aspettative abituali dell'esperienza (*l'atopon*, di cui la incomprendibilità dei testi della tradizione non è che un caso particolare)⁸⁴⁵.

D'altro canto, come abbiamo visto, la retorica ha sempre reclamato la genericità della sua applicazione: a partire da Aristotele, o Quintiliano, che sosteneva che tutto ciò che può essere oggetto di un discorso interessa alla retorica, fino a Ernesto Grassi, che dall'indissolubilità della questione della relazione tra forma e contenuto in ogni tipo di comunicazione deduce l'universalità della retorica. E per quanto riguarda la tradizione dell'ermeneutica, essa è divenuta cosciente di questo aspetto non appena ha iniziato a riflettere sulla sua funzione non più come questione tecnica ma come problema filosofico: secondo la ricostruzione della sua storia in *Verità e metodo*, per lo meno a partire da Friedrich Schleiermacher, che ampliò la portata del compito ermeneutico centrandolo sul fatto che la “experience of the alien and the possibility of misunderstanding is universal”⁸⁴⁶; e successivamente fino appunto allo stesso Gadamer, il quale sulle orme di Heidegger ha dato valore universale alla problematica ermeneutica del comprendere trasformandola nella questione del modo in cui l'essere umano dà senso al mondo (comprendere come forma fondamentale di stare nel mondo) attraverso un'attività interpretativa la cui natura è essenzialmente linguistica⁸⁴⁷. Vogliamo citare, a questo proposito, un'altra volta per esteso

⁸⁴⁴ Ibid., p. 230.

⁸⁴⁵ Ibidem.

⁸⁴⁶ Gadamer, *Truth and Method*, p. 179.

⁸⁴⁷ Seguendo la tradizione romantica tedesca e più tardi il famoso motto heideggeriano secondo cui il linguaggio è la casa dell'essere, Gadamer fa del carattere linguistico della comprensione uno dei pilastri della teoria ermeneutica. Così introduce la questione in *Verità e metodo*: “The guiding idea of the following discussion is that the fusion of horizons that takes place in understanding is actually the achievement of language. Admittedly, what language is belongs among the most mysterious questions that man ponders. Language is so uncannily near our thinking, and when it functions it is so little an object, that it seems to conceal its own being from us. In our analysis of the thinking of the human sciences, however, we came so close to this universal mystery of language that is prior to everything else, that we can entrust ourselves to what we are investigating to guide us safely in the quest. In other words we are endeavoring to approach the mystery of language from the conversation that we ourselves are. When we try to examine the hermeneutical phenomenon through the model of conversation between two persons, the chief thing that these apparently so different situations - understanding a text and reaching an understanding in a conversation - have in common is that both are concerned with a subject matter that is placed before them... This understanding of the subject matter must

Gadamer:

“We can now see that this activity of thing itself, the coming into language of meaning, points to a universal ontological structure, namely to the basic nature of everything toward which understanding can be directed. Being that can be understood is language. The hermeneutical phenomenon here projects its own universality back onto the ontological constitution of what is understood, determining it in a universal sense as language and determining its own relation to beings as interpretation... That which can be understood is language. This means that it is of such a nature that of itself it offers itself to be understood. Here too is confirmed the speculative structure of language. To come into language does not mean that a second being is acquired. Rather, what something presents itself as belongs to its own being... Likewise, that which comes into language is not something that is pregiven before language; rather, the word gives it its own determinateness. By seeing that language is the universal medium of this mediation, we were able to expand our inquiry from its starting point, the critiques... aesthetic and historical consciousness and the hermeneutics that would replace them, to universal dimensions. For man's relation to the world is absolutely and fundamentally verbal in nature, and hence intelligible. Thus hermeneutics is, as we have seen, a universal aspect of philosophy, and not just the methodological basis of the so-called human science... a universal hermeneutics that was concerned with the general relationship of man to the world.”⁸⁴⁸

Risulta quindi, che l'arte del discorso e l'arte della comprensione si ritrovano unite alla radice

take the form of language. It is not that the understanding is subsequently put into words; rather, the understanding occurs - whether in the case of a text or a dialogue with another person who raises an issue with us - is the coming-into-language of the thing itself.” E alcune pagine più avanti aggiunge: “We are indebted to German romanticism for disclosing the systematic significance of the verbal nature of conversation for all understanding. It has taught us that understanding and interpretation are ultimately the same thing. As we have seen, this insight elevates the idea of interpretation from the merely occasional and pedagogical significance it had in the eighteenth century to a systematic position... Since the romantic period we can no longer hold the view that, in the absence of immediate understanding, interpretive ideas are drawn, as needed, out of a linguistic storeroom where they are lying ready. Rather, language is the universal medium in which understanding occurs. Understanding occurs in interpreting.” Ibid., pp. 370, 390, cfr. 398-400, 425, 470-471. Su questo si veda anche: Gadamer, H.-G., “La universalidad del problema hermenéutico (1966)”, in *Verdad y Método II*, pp. 222-223. Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, pp. 112 e ss. La connessione tra ermeneutica, interpretazione e linguaggio viene analizzata soprattutto nella III parte di *Verità e metodo*.

⁸⁴⁸ Gadamer, *Truth and Method*, pp. 469-471.

da un comune interesse per la questione primaria e fondamentale della comunicazione umana nella sua forma linguistica, essendo il presupposto che è solo attraverso di essa che si rende possibile la comprensione e dunque tutto il resto⁸⁴⁹:

“El malentendido y la extrañeza no son lo primero, ni la evitación del malentendido es la tarea primordial sino que, a la inversa, el asentamiento en lo familiar y en el consenso permite la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo. Así debe entenderse la pretensión de universalidad que corresponde a la dimensión hermenéutica. La comprensión va ligada al lenguaje.”⁸⁵⁰

Unite da questo interesse per il linguaggio nella sua manifestazione più quotidiana, concreta, storica e dunque in un certo senso più generale⁸⁵¹, la retorica e l'ermeneutica possono essere considerate, secondo la definizione di Gadamer, ‘una il positivo dell'altra’⁸⁵², in un senso che già Schleiermacher aveva chiarito:

“Thus all speech and all texts are basically related to the art of understanding,

⁸⁴⁹ Già in *Verità e metodo* Gadamer aveva associato l'ermeneutica alla retorica in base al loro comune interesse per il linguaggio: “Now we are to note that this whole process is verbal. It is not for nothing that the special problematic of understanding and the attempt to master it as an art concern of hermeneutics - belongs traditionally to the sphere of grammar and rhetoric. Language is the medium in which substantive understanding and agreement take place between two people.” Ibid., pp. 385-386.

⁸⁵⁰ Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, p. 223.

⁸⁵¹ Secondo Gadamer, fondare l'ermeneutica sulla linguisticità della comprensione permette di farne questa una scienza realmente consapevole della storicità dell'essere umano, in contrasto sia alla oggettivizzazione delle scienze naturali, sia in generale a quelle concezioni epistemologiche che prospettano l'esistenza di un “being-in-itself” conoscibile al di là dell'accesso linguistico ad esso (così rompendo la “intimate unity of speech and thought”), cioè in modo assoluto. Allo stesso modo, esso permette di superare anche l'impostazione ermeneutica di Schleiermacher che aveva preteso di risolvere la tensione tra familiare ed estraneo, comprensione e malinteso, mediante il suo metodo storico/psicologico attraverso cui si pretendeva arrivare a una comprensione del testo migliore di quella dell'autore del testo stesso, in questo modo finendo in una sorta di idealismo hegeliano del conoscenza assoluto. Invece, scrive Gadamer: “If we start from the fact that understanding is verbal, we are emphasizing, on the contrary, the finitude of the verbal event in which understanding is always in the process of being concretized. The language that things have - whatever kind of things they may be - is not the logos ousias, and it is not fulfilled in the self-contemplation of an infinite intellect; it is the language that our finite, historical nature apprehends when we learn to speak.” Gadamer, *Truth and Method*, p. 471, cfr. 431, 444 e ss. Per la critica a Schleiermacher, si veda anche: Ibid., p. 191.

⁸⁵² Nel saggio “Retórica, hermenéutica, y crítica de la ideología”, dopo aver analizzato la genericità della ermeneutica legandola alla universalità della dimensione linguistica, scrive: “También la retórica denota la lingüisticidad realmente universal que subyace esencialmente en lo hermenéutico en el otro sentido, y representa algo así como el positivo respecto al negativo del arte de la interpretación lingüística.” Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología”, p. 226.

hermeneutics, and this explains the connection between rhetoric (which is a part of aesthetics) and hermeneutics; every act of understanding is for Schleiermacher the inverse of an act of speech, the reconstruction of a construction. Thus hermeneutics is a kind of inversion of rhetoric and poetics.”⁸⁵³

Si tratta dunque di una relazione in un certo senso di complementarità, di mutua interdipendenza e compenetrazione, che ruota intorno alla questione della comprensione tra individui: “no habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soporte de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso”, e questo è proprio ciò che ne determina il loro fondamentale ruolo nella società⁸⁵⁴.

E se si approfondisce nella direzione qui messa in evidenza la relazione tra le due, si vedrà ancor più nettamente tale vicinanza. Perché questa relazione non consiste solo nel fatto, sottolineato da Schleiermacher, che per capire un discorso è necessario in qualche modo capire come questo si è sviluppato e dunque procedere a ritroso nel processo di costruzione retorica; ma anche nella circostanza che per costruire un discorso retorico - uno destinato cioè ad un interlocutore specifico, in un momento e in un luogo determinato - è sempre necessario capire quelli che lo hanno preceduto, cioè la rete di significati già costituiti nella quale tale discorso si inserirà e che contribuirà a modificare, come essa ha contribuito a modificarlo nella sua gestazione. Infine, essa consiste nella ulteriore circostanza per cui se, come sostiene Gadamer, la comprensione coincide con l'interpretazione e questa a sua volta con la forma linguistica che questa assume⁸⁵⁵, allora possiamo concludere che la capacità

⁸⁵³ Gadamer, *Truth and Method*, p. 188.

⁸⁵⁴ Gadamer, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología", pp. 229-230.

⁸⁵⁵ Ricordiamo che questa è una idea fondamentale nel pensiero di Gadamer. A conferma di questo, oltre al passo citato prima, possiamo citarne altri: “The verbal explicitness that understanding achieves through interpretation does not create a second sense apart from that which is understood and interpreted. The interpretive concepts are not, as such, thematic in understanding. Rather, it is their nature to disappear behind what they bring to speech in interpretation... Thus interpretation is not a means through which understanding is achieved; rather, it enters into the content of what is understood...” E più avanti: “Verbal interpretation is the form of all interpretation, even when what is to be interpreted is not linguistic in nature... Understanding and interpretation are indissolubly bound together.” Gadamer, *Truth and Method*, pp. 399-400 e ss. In sostanza, per Gadamer, la comprensione che possiamo ottenere di un testo o di un discorso coincide con l'interpretazione verbale che riusciamo a darne di essa. Nelle pagine successive a quelle citate, Gadamer approfondisce questa tesi riguardo la fondamentale priorità del linguaggio nella comprensione. In un'altra occasione, analizzando la dialettica platonica e il suo concetto di *logos* (in particolare nella *Settima lettera*), Gadamer sostiene, in sintonia con il filosofo greco, che la debolezza del *logos* nel portare avanti la comprensione

retorica di costruire tale forma avrà certamente un ruolo in questa comprensione.

Secondo Gadamer, difatti, la comprensione di un testo scritto, a causa della distanza che questo crea tra l'interprete e le intenzioni e lo stato d'animo latente dello scrittore, richiede al primo un atteggiamento partecipativo in modo tale che la sua interpretazione assume il carattere di una produzione autonoma, più simile alla preparazione del discorso di un oratore che al comportamento di chi lo ascolta. Ed è proprio per questo, conclude il filosofo tedesco (appoggiandosi sul lavoro dello studioso della retorica Klaus Dockhorn), che i ricorsi teorici dell'ermeneutica sono stati presi in larga misura dalla retorica⁸⁵⁶.

Quel processo formativo dell'oratore, così importante nella tradizione retorica e in particolare in Quintiliano, risulta perciò essere di grande rilevanza anche per l'ermeneutica; il che conferma la tesi che tale processo consiste in realtà in qualcosa di più di un semplice un processo di perfezionamento dell'abilità di parlare in pubblico, comportando più in generale il miglioramento della capacità di significare il mondo e le relazioni personali in cui ci si trova a vivere. E l'attenzione e la cura con cui Gadamer tratta il tema dell'educazione ne è una conferma: perché se questa attenzione è certamente frutto della sua consapevolezza del ruolo determinante dei pregiudizi e della tradizione nel determinare il nostro modo di intendere il mondo, allo stesso tempo essa ha anche radici più profonde nel convincimento antico sul ruolo primario nella formazione di una persona e di una comunità della *paideia*. Un processo che, come insegnava Platone nel *Protagora* (che Gadamer cita esplicitamente), risulta ben più complesso dell'acquisto di alimenti, che si comprano in contenitori chiusi e che possono essere aperti quando uno vuole, giacché va ad attecchire direttamente nell'anima modificandola in profondità⁸⁵⁷.

Le similitudini che le due discipline hanno sviluppato nel loro studio della comunicazione e della comprensione umana, come si diceva, sono dunque molte. Di alcune abbiamo già parlato. Altre possono essere citate brevemente. Il procedimento interpretativo di stabilire una relazione circolare tra le diverse parti e il tutto nell'interpretare un testo della tradizione ermeneutica della esegesi biblica di Lutero e dei suoi successori era stato tratto, come riconosce lo stesso Gadamer, dall'antica tradizione retorica che insegnava a comporre un discorso avendo come modello quello del corpo umano, dove ogni membro compiva la

coincide con la debolezza del nostro stesso intelletto, che dipende da esso. Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 105.

⁸⁵⁶ Gadamer, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología", p. 229.

⁸⁵⁷ Gadamer, "La verdad en la ciencias del espíritu", pp. 48-49.

sua funzione⁸⁵⁸. Un procedimento di cui la successiva tradizione ermeneutica approfondirà il funzionamento come quello di una continua anticipazione del significato del tutto, con cui comprendere la parte, che a sua volta influisce nel significato di questo tutto⁸⁵⁹. Il valore della pratica giuridica come caso emblematico del problema ermeneutico, così come di quello retorico, nel momento in cui i tre momenti della comprensione (di una legge) della sua interpretazione e della sua applicazione al caso specifico si mostrano distintamente nella loro unità: in cui cioè, la realizzazione di un significato si mostra sempre attraverso la sua concretizzazione di questo nella situazione contingente⁸⁶⁰. O ancora, il tema della natura metaforica e tropologica del linguaggio e quello connesso dell'unità tra pensiero e discorso, che come abbiamo visto è un'idea presente nella tradizione retorica romana e poi soprattutto umanistica (si pensi a Vico, tanto per fare un nome ovvio) e che copre un ruolo fondamentale, seppur differente, anche nel pensiero di Gadamer (una questione, questa, molto complessa sulla quale non possiamo soffermarci)⁸⁶¹. O infine, una concezione dell'intelligenza ampia e del sapere dell'ambito delle vicende umane – le scienze dello spirito – come di un qualcosa nella cui costituzione hanno un ruolo di primo piano facoltà non solo extra-razionali come “la memoria, la fantasía, el ritmo, la sensibilidad musical, y la experiencia del mundo”⁸⁶², giacché esso viene a coincidere in ultima istanza con quel difficile e pur imprescindibile percorso di auto-conoscimento del proprio essere⁸⁶³.

D'altro canto, i contributi che la teoria ermeneutica, e specificamente quella di Gadamer, può offrire alla retorica e alla teoria politica sono pure notevolissimi. L'ubiquità e la generalità del problema ermeneutico, nella società è difatti così estesa che risulta del tutto naturale che i suoi insegnamenti risultino molto rilevanti nell'ambito politico⁸⁶⁴. In questo senso, a parte le riflessioni sulle tematiche appena menzionate, possiamo citare i suoi ragionamenti sul giudizio deliberativo (*phronesis*, *krisis*), o di ciò a cui si riferisce con il termine *Sache* (l'assunto in discussione, il tema da dibattere), o la funzione della tradizione e dei

⁸⁵⁸ Gadamer, *Truth and Method*, pp. 176-177, 189, 213.

⁸⁵⁹ Ibid., p. 291.

⁸⁶⁰ Per Gadamer, comprendere l'unità di questi tre momenti è fondamentale per capire l'essenza del problema ermeneutico, nel momento in cui essa mostra come la comprensione, in quanto atto storico (cioè forgiato dai pregiudizi e dal contesto culturale), è sempre un comprendere in modo differente. Bernstein, R. J., "From Hermeneutics to Praxis", *The Review of Metaphysics*, vol. 35, no. 4 (1982), pp. 823-845, qui pp. 823, 829. Gadamer tratta del tema della pratica legale qui: Gadamer, *Truth and Method*, pp. 322 e ss.

⁸⁶¹ Gadamer tratta approfonditamente il tema del linguaggio e della sua relazione con il pensiero soprattutto, in *Verità e metodo*. Si veda, in particolare: Gadamer, *Truth and Method*, pp. 430 e ss.

⁸⁶² Gadamer, "La verdad en la ciencias del espíritu", p. 45.

⁸⁶³ Ibid., p. 46.

⁸⁶⁴ Gadamer, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología", p. 229.

pregiudizi⁸⁶⁵. Oltre a questo, se si ricorda il nucleo della problematica ermeneutica come la questione dell'incontro e della comprensione dell'estraneo, ci sembra poter affermare che dalla prospettiva messa in luce in questo lavoro, il suo maggior contributo consista proprio nella penetrante analisi della dimensione dialogica e dei meccanismi attraverso cui si genera la comprensione e il malinteso. Allo stesso tempo, però, è proprio qui che emergono alcune limitazioni dal punto di vista della teoria politica, che Gadamer rivela alcuni pregiudizi tipicamente filosofici che gli evitano di arrivare a una comprensione più accurata della dimensione politica.

2.5 Una retorica eccessivamente dialettica

La dialettica dialogica di Gadamer

È ben noto che Platone e la sua concezione della dialettica hanno avuto un'influenza molto rilevante nel pensiero di Gadamer⁸⁶⁶; così come che il tipo di dialogo a cui egli ha sempre guardato come modello esemplare di un'autentica conversazione è quello socratico. Nonostante la sua grande sensibilità ed insolita apertura ad ascoltare la voce della tradizione retorica, questa supremazia non è stata mai messa in discussione, il che, forse anche per mancanza di tempo, ha impedito a Gadamer di approfondire più nel dettaglio la sua comprensione del discorso retorico.

Il filosofo tedesco si è soffermato ad analizzare le caratteristiche salienti del dialogo socratico e della dialettica platonica che da questo deriva in varie occasioni: *in primis*, in una sezione di *Verità e metodo* e nel testo pubblicato a partire dalla sua tesi dottorale (scritta sotto la direzione di Heidegger) dedicato alla dialettica platonica e a un'interpretazione del dialogo

⁸⁶⁵ Arthos, "The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric", p. 77.

⁸⁶⁶ Smith, P. C., "Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory", in H. G. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Londra, Routledge, 1991, p. 23. Per quanto riguarda la visione di Gadamer della dialettica, bisogna ricordare che la fondamentale influenza della dialettica platonica è stata mediata dalla interpretazione che Heidegger diede di ella (alla quale abbiamo fatto riferimento nel capitolo 1), così come dalla sua rivisitazione da parte di Hegel (di cui naturalmente non condivide le conclusioni assolutistiche). L'importanza della dialettica nella visione ermeneutica di Gadamer è così rilevante che questi non si opporrà a quelli che hanno etichettato la sua opera come una 'ermeneutica dialettica'. Su questo tema si consulti, oltre all'articolo di Smith, anche: Palmer, *Hermeneutics*, pp. 193-198.

Filebo (che qui citiamo nell'edizione inglese), *Plato's Dialectical Ethics*⁸⁶⁷. Anche qui, l'influenza del suo maestro risulterà ancora una volta determinante⁸⁶⁸. Come Heidegger, Gadamer pone alla base dell'atto del filosofare quell'attitudine interrogatrice e quella *docta ignorantia*, allo stesso tempo causa e linfa vitale di quella, di cui la figura di Socrate è appunto divenuta l'emblema. L'atto del domandare, ci dice Gadamer, è alla base del conoscenza; la refutazione assume cioè per lui la priorità sull'asserire:

"It does not present the reality itself but seeks out what speaks for it and what speaks against it; which is to say that it takes it up its position not by explicating the seen object by progressively approaching it, while keeping always in view, but rather by developing in itself all the sides of the explications through which it encounters the object and by embroiling them in contradictions, so that its distance from the object comes to the fore. In other words, it takes these explications as its point of departure; that is, it states hypothesis and develops it into manifestly impossible consequences and then makes the opposite assumption and develops this, too, to the point where it cancels it out."⁸⁶⁹

L'atto del domandare mostra l'indeterminatezza della questione su cui ci si sta interrogando e così permette che la ricerca della verità prosegua. Una buona domanda apre il cammino non solo per la rivelazione futura di una qualche verità, ma anche alla verifica della correttezza di ciò che finora è stato affermato, all'eliminazione dell'errore. Secondo la definizione di dialettica data da Aristotele nella *Metafisica*, ciò di cui si tratta è di investigare gli opposti (le ipotesi contrarie) per cercare per tentativi di avvicinarsi alla verità⁸⁷⁰:

"Knowledge always means, precisely, considering opposites. Its superiority over preconceived opinion consists in the fact that it is able to conceive of possibilities as possibilities."⁸⁷¹

⁸⁶⁷ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, cap. 5 e 6. Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, cap. 1. Gadamer, *Truth and Method*, pp. 356-371.

⁸⁶⁸ Gonzalez, F. J., "The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer", in R. Ahbel-Rappe e S. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 433 e ss.

⁸⁶⁹ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. 18.

⁸⁷⁰ Gadamer, *Truth and Method*, pp. 356-358.

⁸⁷¹ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 359.

Ora, questa capacità di procedere negando prima di essere sviluppata da Socrate e Platone in una vera e propria arte - quella della dialettica – scaturisce come la retorica da una capacità naturale dell'essere umano: la capacità di critica. La continua esperienza dell'estraneo, cioè del fatto che quello che stiamo vivendo è continuamente differente da quello che abbiamo vissuto nel passato, è ciò che genera l'atto del domandare e del domandarsi. Come dice Gadamer, da questo punto di vista la domanda risulta più che un atto attivo, il prodotto dello stupore generato da ciò che risulta non familiare, una passione che si subisce⁸⁷².

Tuttavia, per far sì che questa apertura verso l'ignoto diventi realmente 'produttiva' - cioè che si sviluppi in quell'arte della dialettica che Gadamer, con Socrate e Platone, pone alla base del conoscenza - è indispensabile qualcosa di più: innanzitutto, come presupposto basilico, il desiderio di conoscere e dunque il coraggio di questionare il contenuto delle opinioni generali quando questo si incancrenisce in formulazioni lontane dalla verità; cosa di per sé già difficilissima a causa della diffusa tendenza delle opinioni a propagarsi, ad essere poi date quasi per scontate se non addirittura considerate indiscutibili⁸⁷³. In secondo luogo, si richiede che questo desiderio e capacità naturale di sperimentare l'ignoto si sviluppi per l'appunto in una vera e propria arte del questionare, per la quale è necessario, oltre che una formazione specifica, soprattutto un atteggiamento etico di fondo. Si tratta di saper porre domande autentiche, quelle cioè che non servono a far vincere il proprio argomento mettendo in luce le debolezze dell'altro, bensì ad aprire il cammino per un'ulteriore ricerca della verità:

“The art of dialectic is not the art of being able to win every argument. On the contrary, it is possible that someone practicing the art of dialectic - i.e., the art of questioning and of seeking truth - comes off worse in the argument in the eyes of those listening to it. As the art of asking questions, dialectic proves its value because only the person who knows how to ask questions is able to persist in his questioning, which involves being able to preserve his orientation toward openness. The art of questioning is the art of questioning ever further - i.e., the art of thinking. It is called

⁸⁷² Ibidem.

⁸⁷³ Difatti, Gadamer ricorda che il termine greco *doxa* significa anche la decisione presa dall'assemblea. Gadamer, *Truth and Method*, p. 359.

dialectic because it is the art of conducting a real dialogue.”⁸⁷⁴

Questa ‘dialettica negativa’ è secondo Gadamer alla base del sapere perché nel farci comprendere la parzialità del conoscenza acquisito fino a quel momento - in ultima istanza, la nostra storicità e finitezza - ci spinge sempre a trascenderlo⁸⁷⁵. In questo senso il suo lavoro è infinito⁸⁷⁶. Essa è un’arte, ma di un tipo particolare: non si tratta difatti di una *techné*, per la quale si richiede l’applicazione con le dovute abilità di una metodologia e che può essere perciò insegnata. Esattamente come per la retorica, si tratta di un’arte che può essere perfezionata con lo studio e con l’esercizio, ma che risulta impossibile da insegnare e che soprattutto non può essere codificata: l’arte del dialogo.

Se per il pensatore tedesco il conoscenza è qualcosa che si ottiene attraverso un processo dialogico, allora il modello di questo processo è il dialogo socratico. Un tipo di dialogo che risulta centrale anche per la problematica ermeneutica concepita come la questione della comprensione dell’estraneo⁸⁷⁷; in modo tale che una tale ‘dialettica negativa’ risulta nell’interpretazione di Gadamer avere soprattutto un aspetto positivo: la confutazione come modalità principale attraverso cui produrre significato e comprensione, nel momento in cui essa rappresenta “a kind of speech that progressively discloses the object, continually addressing it as something different.”⁸⁷⁸

Vediamo ora le caratteristiche essenziali di questo dialogo socratico, secondo la caratterizzazione fatta da Gadamer. Su di esso ci siamo già soffermati, anche se in modo indiretto, nel momento in cui abbiamo tratteggiato le caratteristiche essenziali di quella forma degenerata di discorso che Platone vede nella sofistica. Come sappiamo infatti, nel pensiero del filosofo greco questa rappresenta una sorta di contraltare per la filosofia, uno specchio negativo in cui guardarsi e vedere riflessi tutti i vizi che questa deve evitare. Ciò è particolarmente evidente nel caso del discorso del sofista, che Platone fa coincidere spesso con quello retorico e che contrappone al dialogo socratico e alla dialettica. Gadamer recupera non solo questa concezione del modello del dialogo socratico e della dialettica che da questo deriva, ma soprattutto i principi ‘etici’ che soggiacciono ad esso e dunque la sua

⁸⁷⁴ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 360.

⁸⁷⁵ Per Gadamer: “Knowledge is dialectical from the ground up.” Ibid., p. 359.

⁸⁷⁶ Ibid., p. 121.

⁸⁷⁷ Smith, “Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory”, p. 37.

⁸⁷⁸ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, pp. 19-20. Sul carattere positivo di questa dialettica si vedano anche: Palmer, *Hermeneutics*, pp. 194-198. Gonzalez, “The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer”, p. 435.

contrapposizione ‘esistenziale’ con la sofistica⁸⁷⁹. Nella rilettura gadameriana il dialogo socratico si contraddistingue per le seguenti caratteristiche.

Innanzitutto, un tale tipo di conversazione richiede che gli interlocutori siano realmente interessati alla verità sull’argomento in questione e questo sia il vero movente della loro partecipazione ad essa; cioè che partecipino alla discussione in buona fede, senza doppi fini, oltre al desiderio di raggiungere un mutuo intendimento su una determinata questione attraverso l’argomentazione, vale a dire il dare ragione delle proprie posizioni. Essi, pertanto, devono essere disposti ad ‘abbandonarsi’ alla materia in questione lasciandosi condurre dalla “immanent logic of the subject matter that is unfolded in the dialogue”⁸⁸⁰; il che implica considerare il proprio interlocutore come un cooperante in questa comune impresa piuttosto che un avversario ed essere realmente aperti alla verità del suo argomento⁸⁸¹. A differenza dell’opinione comune, infatti, la dialettica consiste più nella capacità di far emergere la forza dell’argomento altrui, che in quella di far risaltare le sue debolezze: come scrive Gadamer “[i]t is not the art of arguing (which can make a strong case out of a weak one) but the art of thinking (which can strengthen objections by referring to the subject matter).”⁸⁸² Il fatto di non essere mossi da questa preoccupazione di vincere la posizione altrui, o almeno di non apparire sconfitti (in greco, *phthonos*), è come emerge da vari dialoghi platonici proprio ciò che distingue la dialettica dalla sofistica⁸⁸³. Ed è proprio in questa attitudine costruttiva, il desiderio di determinare la verità su una certa questione, che consiste la sua forza e il suo aspetto ‘positivo’ o ‘produttivo’: la dialettica è una “art of strengthening, for in this process what is said is continually transformed into the uttermost possibilities of its rightness and truth, and overcomes all opposition that tries to limit its validity.”⁸⁸⁴

Il dialogo, dunque, si configura come un processo di comunicazione del significato in cui, attraverso un continuo sforzo per superare il malinteso e per ricercare la verità nell’argomento altrui mediante un interscambio di domande e risposte, si cerca di far emergere una verità comune al di là dei convincimenti personali con cui si è partiti:

⁸⁷⁹ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. xxv.

⁸⁸⁰ Gadamer, *Truth and Method*, pp. 360-361.

⁸⁸¹ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 39.

⁸⁸² Gadamer, *Truth and Method*, pp. 361.

⁸⁸³ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, pp. 44-45. Nelle pagine successive Gadamer ricostruisce le altre manifestazioni che può assumere questa forma degenerata di discorso che è quella della sofistica, che abbiamo già studiato nel primo capitolo.

⁸⁸⁴ Gadamer, *Truth and Method*, p. 361. Cfr.: Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, pp. 39, 55.

“What emerges in its truth is the logos, which is neither mine nor yours and hence so far transcends the interlocutors' subjective opinions that even the person leading the conversation knows that he does not know.”⁸⁸⁵

Il che appunto ci riporta all'ammissione della propria fallibilità e parzialità di giudizio, che è la premessa per ogni autentica conversazione volta alla ricerca del mutuo intendimento: in sostanza quella *docta ignorantia* incarnata da Socrate⁸⁸⁶.

Come abbiamo sottolineato poco fa, la rilevanza politica dell'ermeneutica è indubitabile. Si tratta del resto di una prospettiva filosofica il cui obiettivo ultimo è nelle parole di Gadamer, uno dei suoi massimi interpreti: “recuperar la capacidad natural de comunicarse con los demás, y eso significa recuperar este consenso que da sentido al hecho de que alguien hable con otro”⁸⁸⁷; un obiettivo che l'accomuna a un livello molto profondo con la retorica. Tuttavia, esiste in questo aspetto una differenza rispetto alla retorica e che lo stesso Gadamer ha messo in luce⁸⁸⁸, senza però esplorarne le conseguenze. L'ermeneutica fu concepita originariamente come una disciplina il cui scopo era trattare con la distanza della tradizione, essenzialmente nella forma di testi scritti, con cui si voleva stabilire un ponte. E nonostante gli sviluppi successivi di autori come Schleiermacher e soprattutto Gadamer, che hanno inteso la generalità della sua applicabilità, essa è rimasta sempre interessata principalmente all'interpretazione della tradizione scritta. La retorica, invece, nacque nell'immediatezza dell'azione politica e della parola parlata ed ha sempre mostrato al meglio le sue potenzialità quando non ha perso di vista questa sua dimensione politica (si ricordi come tutte le crisi che la retorica ha sperimentato nei secoli hanno avuto a che fare con il processo di 'letteraturizzazione')⁸⁸⁹. Se dunque per entrambe le prospettive la questione della mutua comprensione risulta centrale, nel caso della retorica, quello del dialogo tra persone in carne ed ossa su questioni politiche spesso di grande rilevanza, essa si pone indubbiamente con molta più urgenza.

⁸⁸⁵ Questa comunicazione di significato alla ricerca della comprensione e della verità è anche lo stesso tipo di compito che l'ermeneutica svolge nei confronti dei testi scritti. Una sorta di dialogo con la tradizione. Gadamer, *Truth and Method*, p. 361.

⁸⁸⁶ Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, p. 59.

⁸⁸⁷ Gadamer, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", p. 116.

⁸⁸⁸ Gadamer, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología", pp. 228-229.

⁸⁸⁹ Lo status che la retorica ha goduto nella società nel corso dei secoli è sempre stato positivamente correlato alla funzione politica che in essa ha svolto; tanto che il suo declino, come riconosce Gadamer, ha anche a che fare con il riconoscimento della grandezza del suo passato. Gadamer, *Truth and Method*, pp. 374-375 nota 32.

La problematica ermeneutica, dice Gadamer, ha a che fare con l'incontro con la tradizione; un incontro che avviene nel mezzo del linguaggio e nel quale questa viene sperimentata come il 'Tu' con cui si stabilisce un dialogo. Certamente tale incontro non può essere equiparato *tout court* con quello tra due persone che dialogano tra di loro, perché nell'incontro con la tradizione si tratta di raggiungere una comprensione non sull'opinione dell'altro quanto piuttosto riguardo a un 'significato' che si rende indipendente dalla persona che lo ha espresso⁸⁹⁰. Eppure, il dialogo tra due persone contiene degli insegnamenti importantissimi per l'ermeneutica⁸⁹¹. Innanzitutto, sostiene Gadamer, nella relazione che si stabilisce tra due persone, proprio perché si tratta di una relazione tra persone e non tra persone ed oggetti, esiste un rischio morale che non è affatto estraneo all'ermeneutica: il pericolo di ridurre l'Altro a un oggetto di cui si vuole capire la natura per poterne prevedere i comportamenti, facendone di questi un mezzo e non un fine in sé. Nell'ermeneutica esso corrisponde alla ingenua e deleteria credenza nel potere assoluto del metodo e della sua obiettività per studiare la tradizione⁸⁹²; un convincimento che tanto ha fatto per screditare la concezione antica delle scienze dello spirito.

In secondo luogo, nel caso in cui il dialogo interpersonale assume i connotati di un confronto dialettico nel quale una delle parti presume di potersi porre, riflessivamente, in un piano superiore a quello del suo interlocutore e da lì comprendere in pieno il suo messaggio (o magari addirittura meglio di lui) allora questa dimensione morale viene annullata. Il messaggio dell'Altro può anche essere compreso parzialmente eppure questi, nonostante venga riconosciuto come persona, "is co-opted and pre-empted reflectively from the standpoint of the other person."⁸⁹³ Chi si pone in questo piano superiore, autoriflessivo, si ritira perciò da un'autentica interazione dialogica di reciprocità rendendosi irraggiungibile al suo interlocutore e spogliando le sue affermazioni di ogni legittimità: "The claim to understand the other person in advance functions to keep the other person's claim at a distance."⁸⁹⁴ Esempi di queste forme non autentiche di dialogo sono, secondo Gadamer, la relazione tra un maestro e i suoi alunni e quella tra l'analista e il paziente nella psicoanalisi (riemerge qui l'antipatia della filosofia per questa disciplina). Nella situazione ermeneutica,

⁸⁹⁰ Ibid., pp. 352, 361.

⁸⁹¹ Ibid., p. 352.

⁸⁹² Ibid., pp. 352-353.

⁸⁹³ Ibid., p. 354.

⁸⁹⁴ Ibidem.

esse corrispondono all'errore di presunzione dello storicismo convinto di poter sfuggire alla propria condizione storica attraverso il conoscenza storico del passato, sul quale si sente per questo di poter avanzare pretese di controllo assoluto⁸⁹⁵.

A questa attitudine si contrappone quella ermeneuticamente corretta che affronta la tradizione con un'autentica presa di coscienza della propria storicità, che implica il riconoscimento della impossibilità di sfuggire ai propri pregiudizi attraverso fantomatiche metodologie neutrali e, invece, del valore positivo, conoscitivo, di tali pregiudizi. A tale attitudine, dice Gadamer, corrisponde quella relazione dialogica tra individui, l'unica veramente genuina, che riconosce l'«Altro» realmente in quanto tale, mostrandosi aperti ad ascoltare il suo messaggio ed accogliere la sua verità, soprattutto nella misura in cui questa risulta contrastare con le proprie credenze⁸⁹⁶.

Il carattere poco politico (e retorico) del dialogo secondo Gadamer

Come attestano queste considerazioni, e come attesterebbero molte altre che potremmo fare (in particolare in relazione all'analisi del ruolo dei pregiudizi nella comprensione reciproca, per esempio), nell'ermeneutica di Gadamer si può trovare un intendimento di notevole spessore del dialogo tra individui la cui rilevanza per la politica e per la retorica è fuori discussione. Tuttavia, l'ermeneutica è una disciplina che, come abbiamo detto precedentemente, si dirige soprattutto alla problematica della intelligibilità della tradizione scritta piuttosto che del dialogo politico. E questo in una certa misura finisce per influenzare negativamente la sua capacità di comprendere le specificità di quest'ultimo. Il fatto che Gadamer guardi al dialogo socratico come al modello ideale di relazione dialogica, senza vederne i limiti, ce lo testimonia.

Nel primo capitolo abbiamo mostrato, seguendo proprio l'analisi di Gadamer, come il dialogo socratico nella versione tramandataci dai dialoghi platonici rappresenti la prima fondamentale espressione del discorso scientifico, nel momento in cui ciò a cui aspira è di approssimarsi il più possibile all'essenza delle cose. D'altro canto, abbiamo anche spiegato come esso non sia scevro da considerazioni etiche e politiche che risultano invece centrali. Ciò nonostante, da quello che abbiamo argomentato soprattutto nei capitoli successivi,

⁸⁹⁵ Ibid., pp. 353-354.

⁸⁹⁶ Ibid., pp. 354-355.

dovrebbe ormai risultare chiaro che il dialogo socratico, in quanto discorso prettamente scientifico, risulta insufficiente per il più generale compito che spetta al discorso politico, quello retorico. Difatti, se da un lato il discorso retorico si preoccupa di compiere allo stesso tempo una triplice funzione: *docere*, *conciliare* e *movere*; dall'altro, quello scientifico ha la sola preoccupazione di *docere* (data la coincidenza per Socrate tra virtù e conoscenza). Ma in cosa consiste più precisamente questa deficienza politica del discorso socratico nell'interpretazione di Gadamer?

Innanzitutto, dobbiamo chiarire che essa non riguarda tanto la questione del grado di verità, intesa come corrispondenza o coerenza che esiste tra ciò che un'affermazione asserisce e la realtà a cui fa riferimento. Gadamer, seguendo al suo maestro Heidegger, sostiene infatti una concezione della verità come *aletheia*, cioè come rivelazione della essenza delle cose. Come abbiamo mostrato precedentemente, l'affinità che questi stabilisce tra il discorso ermeneutico e quello retorico si trova nel fatto che entrambe le discipline si trovano ad argomentare nel dominio del *eikos*, in un modo il più possibile veritiero senza però la possibilità di ricorrere a prove definitive. Tanto l'argomento retorico come quello ermeneutico si basano sulle buone ragioni che possono offrire; ragioni che sono sempre fallibili e che chiedono di essere giudicate non in base a criteri oggettivi, ma in base agli standard e alle pratiche che la tradizione ci offre e al giudizio dei 'saggi' della comunità o degli 'esperti' della materia⁸⁹⁷. E tale impossibilità di ricorrere a standard oggettivi non mina in assoluto, secondo Gadamer, la loro capacità di comunicare la verità intesa come rivelazione dell'essenza delle cose.

La deficienza politica nella concezione della dialettica socratica riguarda piuttosto la scissione che al suo interno si opera di quella triade di *logos-ethos-pathos*, che come abbiamo visto costituisce il nucleo della retorica. Nel discorso scientifico socratico il fine è prettamente quello della chiarificazione sull'argomento in questione; qualcosa che si crede

⁸⁹⁷ In questo senso, a proposito della ricorrente questione sulla presenza o no di standard obiettivi nell'ermeneutica, un grande conoscitore di Gadamer come Richard Bernstein ha scritto: "if we take our historicity seriously, the challenge that always confronts us is to give the best possible reasons and arguments that are appropriate to our hermeneutical situation in order to validate claims to truth... when it comes to the validation of claims to truth and the correct interpretations of texts, then the essential issue concerns reasons and arguments which are, of course, fallible, and are anticipatory in the sense that they can be challenged and criticized by future argumentation. In effect, I am suggesting that what Gadamer himself is appealing to is a concept of truth which comes down to what can be argumentatively validated by the community of interpreters who open themselves to what tradition says to us... We judge and evaluate such claims by the standards and practices that have been hammered out in the course of history." Naturalmente, considerazioni di questo tipo sono perfettamente applicabili all'ambito della retorica. Bernstein, "From Hermeneutics to Praxis ", p. 838.

possa essere ottenuto solo mediante l'argomentazione razionale, il *logos*. Anche l'*ethos*, come abbiamo detto, avrà una componente fondamentale in questo sforzo; mentre il *pathos*, se si ricorda la scissione tra 'mente' ed 'animo' di cui si è parlato nel primo capitolo, sarà considerato soprattutto come un fattore di disturbo. Da lì deriva che un tale tipo di discorso risulti incapace di penetrare nel *foro interno* e dunque di *conciliare* e *movere*. Se nella discussione politica (ed in generale in quella quotidiana), la componente emotiva ricopre un ruolo molto importante, nel momento in cui riguarda convincimenti molto profondi, come potrà il discorso dialettico arrivare ad essi?

Lo stesso problema si ripresenta nella riproposizione del dialogo socratico di Gadamer. Come è risaputo il fine dell'ermeneutica è il raggiungimento di un mutuo intendimento riguardo ciò a cui questi si riferisce con il termine *Sache*, che sta a significare non solo la 'cosa' o l'argomento' in questione (cioè non solo l'oggetto dell'intendimento a cui si punta) come se questo fosse indipendente dal processo attraverso cui si arriva ad esso, ma anche lo stesso processo⁸⁹⁸. Una lezione fondamentale che l'ermeneutica di Gadamer ha ripreso dalla dialettica socratica e platonica è che la condizione per cui un dialogo può considerarsi autenticamente diretto alla ricerca della mutua comprensione è il fatto che chi vi partecipa si consegna completamente a questo fine, lasciando da parte ogni considerazione personale, tanto sua come del proprio interlocutore, a parte il proprio interesse nello schiudere la verità sulla materia in discussione⁸⁹⁹.

In questo modo si ripropone la distinzione tra 'mente' ed 'animo', in maniera che quell'apertura all'altro che Gadamer individua sin dagli esordi come un requisito fondamentale per il dialogo e che in *Verità e metodo* diverrà uno dei pilastri della sua concezione ermeneutica⁹⁰⁰, risulta riguardare non tanto quella sensibilità psicologica che risultava essere tra le abilità necessarie all'oratore, quanto piuttosto una sorta di 'onestà intellettuale' nel saper accettare la verità nella posizione altrui. Atteggiamento etico quest'ultimo, che era certamente richiesto anche all'oratore, ma che era abbastanza meno esigente di ciò che gli si chiedeva. Ecco come Gadamer pone la questione:

⁸⁹⁸ Gadamer, *Truth and Method*, p. 180. Sull'importanza del concetto di 'Sache' nella filosofia di Gadamer, si consulti: Davey, N., *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, NY, State University of New York Press, 2006, pp. 69-83.

⁸⁹⁹ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. 38.

⁹⁰⁰ Gadamer, *Truth and Method*, pp. 355 e ss.

“Conversation is a process of coming to an understanding. Thus it belongs to every true conversation that each person opens himself to the other, truly accepts his point of view as valid and transposes himself into the other to such an extent that he understands not the particular individual but what he says. What is to be grasped is the substantive rightness of his opinion, so that we can be at one with each other on the subject... Thus we do not relate the other's opinion to him but to our own opinions and views. Where a person is concerned with the other as individuality - e.g., in a therapeutic conversation or the interrogation of a man accused of a crime - this is not really a situation in which two people are trying to come to an understanding.”⁹⁰¹

Nelle pagine anteriori a questo passaggio di *Verità e metodo*, infatti, analizzando il contributo alla tradizione ermeneutica dell'opera di Schleiermacher, Gadamer scriveva che questo autore era riuscito ad ampliare la problematica dell'ermeneutica per la prima volta a una dimensione universale, estendendo il suo scopo dal problema della intelligibilità della tradizione a quella del malinteso nel dialogo in generale, dato che “alienation is inextricably given with the individuality of the Thou.”⁹⁰² Dopodiché, continua Gadamer, invece di cadere nella tentazione di risolvere la questione adottando il falso mito illuminista della universalità della ragione, Schleiermacher introdusse l'interpretazione psicologica nella disciplina, essendo proprio questo il suo contributo più originale⁹⁰³.

Tuttavia, se Gadamer giudica senza dubbio come un grande passo in avanti la presa di coscienza dell'universalità della problematica ermeneutica, non altrettanto si può dire riguardo la soluzione ‘psicologista’ presa dal teologo tedesco: vale a dire, la necessità per l'interprete di immedesimarsi con l'autore del testo studiato, o con l'interlocutore, di cercare di capire la sua individualità superando i limiti posti alla ragione attraverso una comprensione emotiva e congeniale⁹⁰⁴. E questo si deve non solo al fatto che nonostante fosse consapevole della “individuality as a secret that can never be fully unlocked”, nonostante considerasse l'ermeneutica come un'arte, invece che un processo meccanico, in fin dei conti in Schleiermacher si ritrova la stessa fede degli illuministi nel metodo – “an artificial methodical

⁹⁰¹ Ibid., p. 387.

⁹⁰² Ibid., p. 180.

⁹⁰³ Ibid., pp. 180, 186.

⁹⁰⁴ Ibid., pp. 186-190.

abstraction which tried to establish a universal instrument of the mind”⁹⁰⁵ - anche se complementato “by feeling, by an immediate, sympathetic, and congenial understanding” per superare tutte le barriere alla razionalità e all’intendimento⁹⁰⁶. Ma soprattutto alla constatazione che per Schleiermacher ciò che costituisce il nucleo della problematica ermeneutica - il problema della storicità della comprensione - oscurato dietro la questione della alienazione dell’individuo, non assunse mai la centralità dovuta⁹⁰⁷. Quello che Gadamer rimprovera al teologo tedesco è il fatto che il compito dell’ermeneutica non è tanto quello di ricostruire l’origine del pensiero di colui con il quale cerchiamo di comunicare dal punto di vista soggettivo, capire le ragioni che lo hanno portato ad una determinata opinione, quanto piuttosto carpire la verità di tale opinione:

“When we try to understand a text, we do not try to transpose ourselves into the author's mind but, if one wants to use this terminology, we try to transpose ourselves into the perspective within which he has formed his views. But this simply means that we try to understand how what he is saying could be right. If we want to understand, we will try to make his arguments even stronger.”⁹⁰⁸

La subordinazione che Schleiermacher opera della ermeneutica (la metodologia specifica diretta alla questione del superamento del malinteso) rispetto alla dialettica (la disciplina che si occupa del più generale problema dell’essenza delle cose), ci spiega Gadamer, dimostra che egli era consapevole di questa differenza⁹⁰⁹. Tuttavia, l’eccesso di psicologismo presente nella sua impostazione finì sostituendo il vero obiettivo della sua ermeneutica. Questo si deve soprattutto al fatto che Schleiermacher rimane legato alla concezione estetica kantiana e alla sua idea della produzione artistica come frutto della libera creatività della ‘genialità’ dell’artista (una concezione che egli espande ben oltre i confini della produzione artistica), con la conseguenza che per lui ciò di cui doveva occuparsi l’ermeneutica era di ricostruire il processo mentale sin alle sue origini ‘vitali’, che ha portato un individuo a concepire una determinata forma espressiva (o una determinata opinione), trascurando il vero tema

⁹⁰⁵ Ibid., p. 234.

⁹⁰⁶ Ibid., p. 190.

⁹⁰⁷ Ibid., pp. 190-195.

⁹⁰⁸ Ibid., p. 292.

⁹⁰⁹ Cioè, “[w]hat is to be understood is, in fact, not a thought considered as part of another's life, but as a truth.” Ibid., p. 185.

centrale: quello della sua veridicità.

È proprio analizzando l'opera di questo autore che Gadamer introduce in *Verità e metodo*, il tema del *Sache*. A questo proposito ci ricorda che la comprensione tra due persone è sempre relativa a un argomento in particolare (il *Sache*, appunto); un argomento che gode di una certa indipendenza dai punti di vista personali degli interlocutori, o meglio, che risulta in qualche modo 'terzo' rispetto alla relazione che s'instaura tra gli interlocutori. Il fatto però che Schleiermacher concepisca la comprensione con questa inclinazione 'soggettivista' gli impedisce di vederla, in modo tale che la sua ermeneutica finisce con l'interpretare una qualche affermazione non in termini del suo *Sache* e dunque del suo contenuto di verità (indipendente dalla posizione di chi la asserisce), quanto nei termini propri della produzione artistica del 'genio': cioè contingente, unica, irripetibile⁹¹⁰.

Ora, il punto che ci preme sottolineare è come queste considerazioni mettano in luce una deficienza di valore politico dell'impostazione tipicamente filosofica di Gadamer. Secondo il filosofo tedesco, un discorso marcato da una tale riflessione soggettivista costituisce una forma degenerata di dialogo, nel momento in cui con il tentativo di comprendere 'psicologicamente' le ragioni dell'altro si finisce in realtà con l'escluderlo da un'autentica comunicazione. Se ritorniamo alla analisi del discorso scientifico-socratico presente in *Plato's Dialectical Ethics* ricorderemo come questo tipo di discorso si caratterizza per il fatto di trascurare tutto ciò che non contribuisce a chiarire la materia in discussione, come, appunto, le considerazioni personali. Si tratta, come riconosce Gadamer, di una condizione abbastanza difficile perché nell'atto di parlare su qualcosa, allo stesso tempo il "*Dasein* always express itself at the same time": non solo attraverso le parole pronunciate, ma ancor di più attraverso la sua intonazione, la sue gestualità, il *Dasein* esprime il suo stato d'animo⁹¹¹. Il problema di questo aspetto della comunicazione consiste nel fatto che il suo fine non è quello di chiarire la materia in discussione, quanto, appunto, l'espressione mutua della propria individualità; fine per il quale non è necessario alcun intendimento reciproco⁹¹². In questa maniera, esso risulta agli occhi di Gadamer, una forma comunicativa non genuina e degenerata, se presa in comparazione con il dialogo scientifico. Da lì il riproporsi della proibizione platonica di esprimere il proprio 'animo':

⁹¹⁰ Ibid., pp. 187, 194, cfr. 295.

⁹¹¹ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, pp. 37, 42.

⁹¹² Ibid., p. 37.

“for a person who thinks that he understands another person who contradicts him in some way and that he understands him without agreeing with him has by that very means protected himself from the other person’s contradiction. That is, in understanding oneself... one rigidifies oneself in ways that make one, precisely, unreachable by the other person... To this idea of coming to a shared understanding, which arises from a specific tendency of self-reflection in being with one another, we must contrast the idea of coming to a purely substantive shared understanding and the way in which that idea is implemented in scientific conversation... the claim that scientific talk makes to understanding and to a corresponding response demands precisely that we disregard what is also expressed about Dasein when it speaks about the fact of the matter.”⁹¹³

Tutto ciò che non contribuisce ‘sostanzialmente’ alla chiarificazione del *Sache*, come le idiosincrasie personali che inevitabilmente vengono espresse ‘parallelamente’ nel corso di un dialogo scientifico-socratico, deve essere scartato in quanto irrilevante: “a real conversation... requires one to attend only to the substantive intention of what is said and not to what the speech expresses, along with that, about Dasein.”⁹¹⁴ Ciò che conta, difatti, è solo il contributo che un interlocutore può dare a questa impresa fornendo ‘ragioni sostanziali’ che aiutino ad aprire il cammino della comprensione, abbandonandosi completamente ad essa e dimenticando qualsiasi altra questione⁹¹⁵.

Le circostanze personali risultano a tal punto indifferenti che, ridotta alla sua forma più stilizzata, la funzione di un interlocutore genuinamente coinvolto in questo tipo di dialogo si riduce alla funzione di validare l’adeguatezza dell’argomentazione alle circostanze reali e al consenso raggiunto fino a quel momento, cioè ad autenticare la ‘verità’ del discorso, in modo tale che “the other person with whom one seeks to reach agreement is *in no way different from any other person*, or better, is needed only in the ways in which he is precisely not different from others.”⁹¹⁶ I propri interlocutori, cioè, devono essere visti non come “specific others” ma come “the anonymous bearers of a possible substantive

⁹¹³ Ibid., pp. 37-38.

⁹¹⁴ Ibid., p. 42.

⁹¹⁵ Ibid., p. 39.

⁹¹⁶ Ibid., p. 41.

contradiction”⁹¹⁷; con la ovvia conseguenza che non solo tutti gli interlocutori risultano uguali, ma anche che, essendo questa la premessa, in fin dei conti il dialogo può ridursi al caso estremo del dialogo interiore, giacché la funzione dell’interlocutore – quella di validare e testare le affermazioni fatte in base a ciò su cui si è raggiunti un accordo – può essere svolta anche da un solo individuo con il pensiero⁹¹⁸.

Essendo queste le premesse non risulta affatto sorprendente che l’ermeneutica di Gadamer sia stata spesso accusata di oscurare la possibilità del malinteso e con essa la differenza, di avere una visione eccessivamente ottimistica sulle possibilità di mutua comprensione che, seppur differente, ricorda la fede illuminista e metafisica nelle possibilità della ragione nel raggiungere la verità⁹¹⁹. Il malinteso, difatti, dal punto di vista del dialogo scientifico-socratico ed ermeneutico risulterà sempre un insuccesso, la prova che qualcosa è andato male⁹²⁰. E il raggiungimento del punto in cui la differenza di opinioni è considerata insuperabile, invece che un punto conclusivo, la manifestazione previa di una rinuncia a una vera volontà di intendimento:

“Only if all these movements comprising the art of conversation - argument, question and answer, objection and refutation, which are undertaken in regard to a text as an inner dialogue of the soul seeking understanding - are in vain is the inquiry detoured. Only then does the effort of understanding become aware of the individuality of the Thou and take account of his uniqueness. If we are dealing with a foreign language, the text will already be the object of a grammatical, linguistic interpretation, but that is only a preliminary condition. The real problem of understanding obviously arises when, in the endeavour to understand the content of what is said, the reflective question arises: how did he come to such an opinion? For this kind of question reveals an alienness that is clearly of a quite different kind and ultimately signifies a renunciation of shared meaning.”⁹²¹

⁹¹⁷ Ibid., p. 42.

⁹¹⁸ Ibid., p. 41.

⁹¹⁹ In questo senso, per esempio, la critica diretta da Jacques Derrida a Gadamer in un noto dialogo (o piuttosto un ‘non dialogo’ secondo uno dei due interlocutori) avuto tra i due divenuto poi un volume: Derrida, J., e H.-G. Gadamer, *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, NY, State University of New York Press, 1989.

⁹²⁰ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, pp. 39-40.

⁹²¹ Gadamer, *Truth and Method*, p. 181.

Considerazioni di questo tipo, come dovrebbe risultare chiaro a chi legge, sono piuttosto discordanti con l'impostazione della retorica. Una discordanza che, a nostro intendere, si deve al fatto che, se la retorica è un'arte essenzialmente politica, l'origine dell'ermeneutica è invece chiaramente filosofica⁹²². Così come per l'ermeneutica evitare il 'soggettivismo' è fondamentale per l'accertamento della verità, anche per la retorica evitare la parzialità è una condizione basilica perché sia fatta giustizia. Tuttavia, ciò che mostra chiaramente l'ambito della politica è la difficoltà, se non l'impossibilità, di tracciare una barriera netta tra l'«interno» e l'«esterno» di un cittadino. O meglio, di capire in che misura le motivazioni personali, quelle che più s'immergono nella psiche dell'individuo, che eludono un'articolazione che le renda suscettibili di trasformarsi in un argomento e quindi oggetto di un dialogo, possano essere politicizzate.

Si tratta di una questione molto rilevante, perché tocca la delicatissima relazione tra individuo e comunità, su cui si gioca tutta la politica. Una questione – quella della differenza tra 'soggettivismo' e una prospettiva come quella retorica secondo cui anche la sfera delle emozioni ha un importantissimo valore pubblico – che, come vedremo nel capitolo 7, emergerà in termini molto simili anche nell'ambito del pensiero di Hannah Arendt. Secondo Gadamer, il locus della ermeneutica si trova in un punto intermedio, tra la estraneità e la familiarità, che s'instaura nel dialogo tra un individuo e un altro, o tra un individuo e la tradizione. Questo locus intermedio, è il *Sache*, l'argomento in questione che prende forma attraverso l'articolazione linguistica. L'ermeneutica si occupa del malinteso che può sorgere riguardo la validità di questo argomento (e attraverso questo argomento), tralasciando le motivazioni interiori, inesprese e inarticolate.

“Hermeneutic work is based on a polarity of familiarity and strangeness; but this polarity is not to be regarded psychologically, with Schleiermacher, as the range that

⁹²² Del resto, l'interesse di Gadamer verso la politica, nonostante la rilevanza politica delle sue riflessioni, è sempre stato secondario o derivativo in relazione alla filosofia. La sua posizione è quella del filosofo 'puro', per così dire, e non tanto quella del filosofo politico come Strauss e Voegelin, per esempio. Cioè del filosofo che può interessarsi di politica, suo malgrado o in modo sporadico, e non di colui che la intende come la preoccupazione primaria: “In a given instance, of course, philosophy can exercise criticism. It can provide a great deal of criticism, but politics isn't something that one can achieve through scholarship. To my mind, this is why rhetoric is so important – but in the way that Plato saw it. It makes no sense to go into politics in order to change the world. The time has passed when a Pericles could come into power. One can offer advice, one can stand up for something concrete, but as a citizen, as a member of society – as a philosopher, one might as well say, 'I am here to observe the stars.' For Plato, politics is the product of a declining democracy not an aspiring one. In the end, he's only trying to give us advice by pointing out what is grotesque about a democracy. The Republic was written for a Syracusan, not for an Athenian.” Gadamer e Dottori, *A Century of Philosophy*, p. 93.

covers the mystery of individuality, but truly hermeneutically - i.e., in regard to what has been said: the language in which the text addresses us, the story that it tells us... The true locus of hermeneutics is this in-between... Since we are now concerned not with individuality and what it thinks but with the truth of what is said, a text is not understood as a mere expression of life but is taken seriously in its claim to truth.”⁹²³

Alla base di questa visione, evidentemente, non vi è solo la motivazione della ricerca del consenso, ma anche un certo pregiudizio di chiara origine filosofica (si ricordi quello che dicemmo nel primo capitolo a proposito di quel pregiudizio socratico evocato da Nietzsche secondo cui tutto deve essere in vista per essere positivo) secondo cui perché una cosa sia rilevante, tanto in termini politici, quanto in termini del conoscenza, deve poter essere articolato attraverso il linguaggio. E questo perché si crede che solo attraverso quest’articolazione linguistica essa può essere scissa dal meramente personale e idiosincratico, nel momento in cui è il linguaggio, con le sue regole, i suoi significati condivisi, che ci permette di uscire dal ‘guscio’ della nostra individualità.

Il problema dell’impostazione di Gadamer, a nostro modo di vedere, risiede tutto qui. Non nel fatto di voler cercare ostinatamente questa condivisione di significati, che in fin dei conti è anche l’aspirazione più alta della retorica e neppure, in realtà, nella esclusione nel dialogo degli elementi emotivi e della negazione del contributo delle facoltà extra-razionali, un errore che come abbiamo visto Gadamer in realtà non commette. Quanto piuttosto nel ritenere (o almeno nel darne l’impressione), che una tale condivisione possa essere possibile solo nel momento in cui un significato assume una forma linguisticamente articolata, perché attraverso di essa è possibile determinare la validità della sua “claim to truth”. Tutto lo sforzo ermeneutico, dunque, andrà indirizzato verso la comprensione di questa verità, intesa come l’eliminazione di qualsiasi zona d’ombra, di qualsiasi incoerenza nel discorso⁹²⁴.

⁹²³ Gadamer, *Truth and Method*, p. 296.

⁹²⁴ Questo emerge per esempio dalla critica alla ermeneutica ‘psicologista’ di Schleiermacher, che cerca l’universale della ermeneutica nella comune umanità che l’analisi psicologica può svelare. Per Gadamer, invece, questa ‘universalità’ è presente solo nella verità di argomenti condivisi da tutti. “every act of understanding is for Schleiermacher the inverse of an act of speech, the reconstruction of a construction. Thus hermeneutics is a kind of inversion of rhetoric and poetics... it follows that the ultimate ground of all understanding must always be a divinatory act of con-geniality, the possibility of which depends on a pre-existing bond between all individuals. This is, in fact, Schleiermacher's presupposition, namely that all individuality is a manifestation of universal life and hence ‘everyone carries a tiny bit of everyone else within him, so that divination is stimulated by comparison with oneself.’ Thus he can say that the individuality of the author can be directly grasped ‘by, as

Abbiamo detto poco fa come la partecipazione in buona fede al dialogo è condizione fondamentale perché questo abbia un buon fine, perché sia autentico. Il senso di quest'attitudine non è altro che quello che potremmo definire l'aspetto politico ed etico del principio di non contraddizione (essere d'accordo con se stessi) reclamato da Socrate contro i sofisti. Esso non consiste solo nel fatto che chi mente o manipola il discorso sia un compagno, un cittadino, inaffidabile; ma anche, a livello più profondo, che colui che, pur essendo in realtà disinteressato alla vera natura della giustizia e della verità, disquisisce pubblicamente di virtù e del bene comune per ottenere altri fini particolari, sta minando la basi stesse del comune intendimento e quindi della vita in comunità, al rendere spuria la sua partecipazione al comune sforzo verso la comprensione nel dialogo. Costui, infatti, infrange quel presupposto basilico dell'autentico dialogo secondo cui chi vi partecipa lo fa con il fine di trovare un mutuo intendimento su un qualche assunto, garantendo che tutto il suo pensiero sia diretto a questo fine, vale a dire che i suoi due *self* che compaiono nel dialogo interiore del pensiero siano d'accordo tra di loro, e non che una parte rimanga 'contraddetta' perché l'altra è intenta a portare avanti suoi fini particolari in contrasto con quella. Un interlocutore di questo tipo compromette la stessa possibilità della comunicazione, e dunque della convivenza, nel momento in cui rende impossibile poter contare su di lui nel comune intento di cercare un intendimento su questioni, come quelle politiche, sulle quali non è disponibile una verità assoluta.

Tuttavia lo stesso principio di identità non inteso solo come principio etico-politico nel senso usato da Socrate contro i sofisti, ma anche come il principio fondamentale epistemologico e addirittura ontologico risulta qui in modo evidente come un ostacolo a una comprensione più profonda della comunicazione. Perché in questo modo, tutto ciò che sfugge a tale principio, perché radicato in zone dell'animo extra-coscienti, o perché trascende una piena comprensione, risulta ridotto automaticamente alla categoria dell'idiosincratico, del personalistico. Perché se per Gadamer "all... understanding is ultimately selfunderstanding"⁹²⁵ fare un discorso veritiero, politicamente o scientificamente significativo, implicherà aver ottenuto una chiarificazione anche interna, che non lascia spazi

it were, transforming oneself into the other.' Since Schleiermacher focuses understanding on the problem of individuality, the task of hermeneutics presents itself to him as universal." Ibid., p. 188.

⁹²⁵ Ibid., p. 251.

nè a contraddizioni o indeterminatezze, nè all'indicibile⁹²⁶. Tutte cose che, come abbiamo visto nei capitoli anteriori, possono avere un valore non solo individuale ma politico enorme.

Si tratta, evidentemente, di un tema molto importante, oltre che di grande interesse. Su di esso torneremo come abbiamo detto nel capitolo dedicato ad Arendt nel quale vedremo come un tale pregiudizio filosofico rimanga, in una certa misura, anche in una pensatrice politica come lei. E ancora prima, nel prossimo capitolo, quando studieremo il ruolo del linguaggio simbolico in Voegelin.

⁹²⁶ E questo nonostante Gadamer sia ben cosciente della difficoltà di conoscere il proprio *self*: "Nada hay tan proclive al engaño como el autoconocimiento, pero nada tan importante, cuando se logra, para el ser del hombre." Gadamer, "La verdad en la ciencias del espíritu", p. 46.

CAPITOLO 6

RETORICA E TEORIA POLITICA CONTEMPORANEA (I): VOEGELIN E STRAUSS

1. INTRODUZIONE: PERCHÉ STRAUSS, VOEGELIN (E ARENDT)

Nell'opera di Gadamer, come abbiamo mostrato nelle pagine anteriori, si possono trovare delle affinità profonde con la tradizione retorica e delle intuizioni molto rilevanti per un pensiero politico ispirato da questa; allo stesso tempo, però, esistono anche delle divergenze non di poco conto, che testimoniano il differente ambito in cui l'ermeneutica di Gadamer e la tradizione retorica che abbiamo studiato in questo lavoro si sono sviluppate: da una parte abbiamo una tradizione di pensiero che, pur nella diversità dei suoi interessi, ha sempre mantenuto un legame centrale con l'ambito politico; dall'altra, invece, il pensiero ermeneutico di Gadamer, un pensiero la cui discendenza genealogica è rintracciabile distintamente nella storia della filosofia, disciplina che, come sappiamo, raramente ha mostrato una effettiva capacità di comprendere questo ambito. Le deficienze politiche nell'approccio dell'autore tedesco derivano, almeno in parte, da questa discendenza. Gadamer, in sostanza, si è sempre considerato prima di tutto un filosofo e, nonostante il fatto che le sue riflessioni abbiano una pur evidente rilevanza politica, questa particolare sfera del mondo umano non è mai stato esplicitamente e direttamente, secondo la formula usata dalla Arendt, ciò che ha acceso il suo *thaumadzein* filosofico, quello stato di stupore che muove il pensiero a domandarsi sul significato delle cose⁹²⁷.

⁹²⁷ Si veda supra nota 229.

In questo e nel capitolo seguente, invece, vogliamo occuparci di tre pensatori contemporanei che, al di là della questione se sia corretto definirli filosofi o piuttosto teorici della politica⁹²⁸, hanno senza dubbio in comune il fatto di aver dedicato al tema della politica la maggior parte delle loro riflessioni⁹²⁹; riflessioni nelle quali si possono trovare interessantissime assonanze con i temi della tradizione retorica da noi trattati. Stiamo parlando di Hannah Arendt, Leo Strauss ed Eric Voegelin: tre autori che, oltre a condividere punti di vista riguardo a questioni di prima importanza nella loro disciplina⁹³⁰, sono accomunati pure da importanti vicende personali, il cui influsso sulla loro opera non può essere trascurato, giacché ci fornisce importanti chiavi di lettura per comprendere perché il loro pensiero si sia diretto verso certe questioni piuttosto che altre.

Tutti e tre gli autori sono di nazionalità tedesca e tutti e tre hanno dovuto sopportare l'esperienza dell'esilio per sfuggire alla tragedia del nazismo, vuoi per aver espresso apertamente posizioni avverse a questa ideologia (come nel caso di Arendt e Voegelin), vuoi per essere di origine ebraica (Arendt e Strauss). Arendt, Strauss e Voegelin fanno parte di quel folto gruppo di intellettuali europei, ed in particolare tedeschi, che fu costretto a trovare rifugio per salvaguardare la propria sicurezza fisica e svolgere la propria attività intellettuale

⁹²⁸ Con questo non si vuole suggerire che la questione non sia rilevante, che si tratti solo di una questione toponomica. In una disciplina come quella di cui ci stiamo occupando, che a causa del paradosso determinato dalla tensione tra la sua aspirazione ad acquisire il rango di conoscenza (e come tale concettuale, generalizzabile) e l'avere un oggetto di studio che per sua stessa natura appartiene (secondo la formula di Aristotele) alle cose che possono essere in una forma o in un'altra secondo le circostanze (invece che essere sempre nello stesso modo) ha sempre vissuto una relazione abbastanza conflittuale con la filosofia, il fatto di usare il termine 'teoria' o 'filosofia' può risultare indicativo, come nel caso di Arendt, della posizione che rispetto a questa tradizione filosofica si vuole assumere. Il che non è poco. Il rifiuto da parte dell'autrice tedesca del termine 'filosofa' nei suoi confronti a favore di quello di 'teorica della politica' costituiva la rivendicazione di una posizione polemica rispetto alla tradizione filosofica che a suo dire (così come secondo la posizione qui espressa), lungo tutta la sua storia ha generalmente frainteso la vera natura della politica. Su questo punto torneremo nelle pagine seguenti.

⁹²⁹ In particolare, è vero che, come scrive Rodrigo Chacón a proposito di Arendt e Strauss (ma il discorso può essere esteso almeno in parte anche a Voegelin), al centro delle loro riflessioni non vi è solo la 'politica' in quanto tale, ma anche il carattere paradossale della relazione che si stabilisce tra questo ambito e coloro che riflettono, filosoficamente, su di esso. Chacón, *German Socrates*, p. 6. Sulla filosofia politica di Arendt, Strauss e Heidegger, interpretate come differenti versioni di un nuovo socratismo, Chacón ha scritto la sua tesi dottorale, la cui introduzione è disponibile al seguente indirizzo:

http://www.newschool.edu/uploadedFiles/NSSR/Departments_and_Faculty/Political_Science/Recent_Placements/ChaconIntro.pdf.

⁹³⁰ C'è da ricordare infatti che, al di là dei rapporti personali più o meno cordiali ed amichevoli (amichevoli nel caso di Voegelin e Strauss, di antipatia nel caso della Arendt verso Strauss, e di mutuo rispetto tra Voegelin e la Arendt), infatti tutti e tre i pensatori si tenevano in alta considerazione dal punto di vista intellettuale e teorico. Ibid. p. 9 nota 7. Henningsen, M., "Editor's Introduction", in E. Voegelin, *Modernity Without Restraint*, pp. 3, 7. In particolare della stima tra Voegelin e Strauss si ha una testimonianza nell'epistolario che i due si sono scambiati durante un periodo di molti anni: Strauss, L., ed E. Voegelin, *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964 (Translated and Edited, with an Introduction, by Peter Emberley and Barry Cooper)*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1993, passim.

in quell'approdo relativamente sicuro e aperto rappresentato in quegli anni dagli Stati Uniti. Cresciuti ed educati nella stessa tradizione culturale e avendo condiviso lo stesso *milieu* intellettuale tanto in Europa come nella successiva tappa statunitense, Arendt, Strauss e Voegelin appartengono a quella generazione di intellettuali che, volente o nolente, si è dovuta confrontare con quell'evento imprevedibile e completamente inedito che è stato il nazismo e, più in generale, il fenomeno dei totalitarismi⁹³¹; un fenomeno che mise

⁹³¹ Arendt e Strauss (così come l'autore anteriormente considerato, Gadamer), in particolare, hanno condiviso lo stesso percorso di studi universitari in filosofia, nelle università di Friburgo e Marburg, dove entrambi ebbero la possibilità di seguire le classi di Heidegger, e di riceverne una profonda e duratura influenza. Oltre a questo, i due sono uniti da comuni conoscenze, come quella di Walter Benjamin e Gershom Scholem, e da comuni frequentazioni dei circoli sionisti di Berlino (città in cui probabilmente si conobbero), risalenti entrambe al periodo anteriore alla partenza per gli Stati Uniti. Voegelin invece svolse i suoi studi universitari a Vienna dove si dottorò in scienza politica sotto la direzione di Hans Kelsen ed anche in questo caso è innegabile che il nucleo della sua formazione accademica si sia nutrito di quella stessa tradizione filosofico-culturale continentale, in primo luogo l'idealismo tedesco, di Arendt e Strauss. Da questo punto di vista, la differenza forse maggiore tra i primi due e Voegelin sta nel fatto che quest'ultimo, pur rispettando il lavoro di Heidegger, non cadde mai in quella sorta di incantesimo che questi esercitò su molti suoi studenti e lettori di quel periodo. A proposito di Heidegger, Voegelin infatti scrive nella sua autobiografia che la lettura di *Sein und Zeit* non ebbe alcun effetto particolare sul suo pensiero, giustificando il fatto con l'apertura di orizzonti culturali, la possibilità di sfuggire al provincialismo europeo (e di non cadere in quello americano) che la sua emigrazione negli Stati Uniti gli aveva permesso. Voegelin, E., "Autobiographical Reflections", in *Autobiographical Reflections: Revised Edition, with a Voegelin Glossary and Cumulative Index (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 34)*, Sandoz (ed.), Baton Rouge e Londra, University of Missouri Press, 2006, pp. 60-61. D'altro canto, l'importanza di Heidegger nel lavoro di Arendt e Strauss è ben nota. Per quanto riguarda la tappa nordamericana, dobbiamo ricordare che in quel periodo di tempo che si estende approssimativamente dall'inizio della Seconda Guerra Mondiale fino alla decade successiva alla fine della guerra, gli Stati Uniti furono tra i paesi che più fecero per accogliere intellettuali europei in fuga dal vecchio continente. Il caso di questi tre autori è un esempio illustrativo a questo proposito: Arendt, Strauss e Voegelin trovarono in questo paese un ambiente relativamente favorevole per sviluppare i loro studi e diffondere le proprie idee, tanto che decisero di stabilirvisi definitivamente e di divenire cittadini statunitensi. Tutti e tre gli autori svolsero in questo paese una prestigiosa carriera accademica e, soprattutto nel caso di Arendt e Strauss, divennero figure intellettuali di primo piano anche al di là dei ristretti circoli accademici. Arendt, insegnò gran parte della sua carriera nella *New School for Social Research* (un'istituzione espressamente fondata in quegli anni con lo scopo di costituire un luogo di accoglienza per la classe intellettuale europea emigrata), per poi concluderla nella *University of Chicago*; nel corso di questi anni, oltre a divenire un'accademica altamente rispettata, il cui lavoro sarà seguito da un folto numero di studiosi, Arendt acquisirà anche un ruolo abbastanza di rilievo come intellettuale nella vita politica americana, prendendo posizione su varie questioni politiche ed essendo coinvolta anche in aspre polemiche. Strauss, invece, dopo aver speso i primi suoi anni nordamericani nella *New School* (come la Arendt), ottenne successivamente una cattedra nella *University of Chicago*; università nella quale lavorerà fino alla fine della sua carriera, diventando un punto di riferimento nel suo campo di studi e un intellettuale rispettato a tal punto da creare una vera e propria scuola (o addirittura setta, secondo alcuni): quella degli 'straussiani'. Ma la sua influenza non si limiterà all'ambito accademico, giacché, come è noto, il nome di Strauss è spesso associato al cosiddetto movimento politico 'neo-conservatore', di cui risulterebbe una specie di padre fondatore. Su queste questioni non possiamo addentrarci qui. Il legame tra Strauss e il neoconservatorismo è stato sostenuto nella maniera più documentata e consistente da Shadia Drury in: Drury, S. B., *Leo Strauss and the American Right*, Basingstoke, Macmillan, 1999. Drury, S. B., *The Political Ideas of Leo Strauss (Updated Edition)*, Basingstoke, Macmillan, 2005. Per una risposta critica a questa tesi, si veda, per esempio: Smith, S. B., "Drury's Strauss and Mine", *Political Theory*, vol. 35, no. 1 (2007), pp. 68-72.; o l'articolo con cui la figlia di Strauss rispondeva, indignata, a chi cercava di immischiare il nome di suo padre con questo movimento: Clay, J. S., "The Real Leo Strauss", *The New York Times*, June 7, 2003. Passando a Eric Voegelin, infine, bisogna specificare che egli ottenne un riconoscimento tanto accademico quanto pubblico meno appariscente. Difatti, a differenza di Arendt e Strauss, Voegelin lavorò per quasi tutta la sua vita

bruscamente fine alle speranze progressive dei due secoli anteriori e mostrò nel modo più drammatico a quale punto di decomposizione era arrivata la crisi dell'epoca moderna.

1.1 La crisi della modernità come crisi della politica

Ed è proprio a questo proposito che possiamo trovare il tratto più evidente che accomuna questi tre pensatori: il fatto, cioè, che tutti e tre hanno diagnosticato l'origine di questa crisi come una crisi politica. Nel caso della Arendt, una crisi originatasi soprattutto al livello della pratica, come frutto dell'incapacità di ricreare le condizioni perché un'autentica attività politica potesse svolgersi, della scomparsa del mondo comune e della conseguente invasione della solitudine dell'individuo della società di massa, fenomeno di cui il nazismo, pur nella sua assoluta unicità, ha rappresentato la tremenda escrescenza tumorale⁹³². E secondo gli altri due, come una crisi soprattutto al livello delle idee, nei presupposti filosofici: la sostituzione dell'apertura dell'essere umano al trascendente con ideologie immanentiste, i cui risultati catastrofici si sono manifestati nel mondo pratico nei totalitarismi genocidi del ventesimo

professionale nella meno prestigiosa *Louisiana State University*, avendo comunque la possibilità di passare per altre istituzioni più note come professore visitante e alcuni anni nella Università di Monaco (ricoprendo quella che era stata la cattedra di Max Weber). Su questi aspetti personali e sul comune background culturale di Arendt e Strauss si veda il breve ma completo resoconto in: Chacón, *German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss*, pp. 8-14. Oppure, per avere informazioni biografiche più dettagliate, si consulti, riguardo Arendt, la famosa biografia: Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982. Su Voegelin, invece, il miglior resoconto della sua vita è quello scritto da lui stesso nella autobiografia sopra citata. Si consulti anche la biografia intellettuale scritta da uno degli studiosi più noti e principale curatore della pubblicazione della sua opera omnia (nonché studente e assistente di Voegelin), Ellis Sandoz: Sandoz, E., *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1981. In particolare per la sua opposizione al nazismo e la fuga dall'Europa, si veda: Cooper, *Eric Voegelin*, cap. 1. Più complicato il caso di Strauss, invece, per il quale non esiste ancora una biografia vera e propria. Recentemente, comunque, è stato pubblicato un eccellente volume che fornisce una precisa ricostruzione della sua formazione intellettuale, fornendo dunque anche molti dati biografici: Sheppard, E. R., *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*, Waltham (Mass.) e Hanover, Brandeis University Press e University Press of New England, 2006. Molte informazioni sulla sua giovinezza si possono trovare anche in: Zank, M., "Introduction", in M. Zank (ed.), *Leo Strauss: The Early Writings (1921-1932)*, Albany, NY, State University of New York Press, 2002. Per quanto riguarda, più in particolare, l'impatto di questi tre studiosi sulla scienza politica nordamericana, nel quadro più generale del fenomeno dell'emigrazione degli intellettuali europei negli Stati Uniti negli anni a ridosso della Seconda Guerra Mondiale si vedano i seguenti lavori: Graf Kielmansegg, P., H. Mewes e E. Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. McAllister, T. V., *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence, University Press of Kansas, 1996. Così come l'articolo-rassegna su questi due ultimi lavori: Deutsch, K. L., "Interwar German-Speaking Emigres and American Political Thought: Strauss, Voegelin, and Arendt", *Political Science Reviewer*, vol. 29 (2000), pp. 296-330.

⁹³² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 467. L'analisi più approfondita della crisi della 'politica' nell'epoca moderna da parte di Arendt si trova, come è noto, nella sua opera più famosa: Arendt, *The Human Condition*.

secolo, secondo il resoconto di Voegelin⁹³³; o nell'analisi di Strauss, come una crisi causata dall'impossibilità o l'incapacità da parte dell'uomo moderno di svolgere un'autentica riflessione sulle questioni basiche ed essenziali della vita in comune su ciò che è giusto, o ingiusto, buono o cattivo, compito a cui è chiamata la filosofia politica, fatto questo, il cui risultato è un evidente 'declino' del mondo occidentale incapace di puntare gli occhi al di fuori dalla caverna delle opinioni, in modo tale che la crisi 'moderna' risulta essere, in primo luogo, una crisi della 'filosofia politica moderna'⁹³⁴.

Per tutti e tre gli autori un tale stato di crisi costituì probabilmente l'impulso principale che mise in moto i loro sforzi intellettuali⁹³⁵; e il fatto, poi, che tutti e tre concordassero nel diagnosticare tale crisi come una crisi 'politica', spiega perché questa particolare sfera delle attività umane divenisse per tutti loro il principale oggetto del tale sforzo teorico. Tuttavia la tradizione del pensiero politico, quella tradizione di pensiero più o

⁹³³ Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 320. Voegelin, E., "The Drama of Humanity", in *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985 (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 33)*, W. Petropulos e G. Weiss (eds.), Baton Rouge e Londra, Louisiana State University Press, p. 204. Voegelin svilupperà la sua diagnosi della crisi spirituale del mondo occidentale, le cui radici rintraccia nella continua influenza del fenomeno dello 'gnosticismo' medievale nella modernità nell'idea secondo cui la verità assoluta appartiene a questo mondo ed è dunque alla portata dell'essere umano, soprattutto nel suo classico, *The New Science of Politics*. Sulla relazione tra 'gnosticismo' medievale e le moderne ideologie, come il comunismo, il positivismo, il progressismo, il nazismo, si veda anche ciò che scrive nella sua autobiografia: Voegelin, "Autobiographical Reflections", pp. 65-66. Memorabile ed emblematico della ripulsione di Voegelin verso l'epoca moderna, un passaggio in cui, con il suo linguaggio elegante e copioso, si riferisce ad essa con queste parole: "And with the seventeenth century begins the incredible spectaculum of modernity – both fascinating and nauseating, grandiose and vulgar, exhilarating and depressing, tragic and grotesque – with its apocalyptic enthusiasm for building new worlds that will be old tomorrow, at the expense of old worlds that were new yesterday; with its destructive wars and revolutions spaced by temporary stabilizations on ever lower level of spiritual and intellectual order through natural law, enlightened self-interest, a balance of powers, a balance of profits, the survival of the fittest, and the fear of atomic annihilation in a fit of fitness; with its ideological dogmas piled on top of the ecclesiastic and sectarian ones and its resistant skepticism that throws them all equally on the garbage heap of opinion; with its great systems built on untenable premises and its shrewd suspicions that the premises are indeed untenable and therefore must never be rationally discussed; with the result, in our time, of having unified mankind into a global madhouse bursting with stupendous vitality." Voegelin, E., "Immortality: Experience and Symbol (1967)", in *Published Essays 1966-1985*, p. 55.

⁹³⁴ Strauss, L., "The Three Waves of Modernity", in *An introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, H. Gildin (ed.), Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 81-82. In un'altra opera, Strauss, commentando sul declino della fiducia moderna riguardo alle possibilità di progresso, riferiva della "... incredible barbarization, which we have been so unfortunate as to witness in our century." Sulla crisi moderna, si vedano pure: Strauss, *The City and Man*, pp. 1-3. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, pp. 29 e ss. In relazione all'associazione del pensiero sia di Strauss che di Voegelin con il conservatorismo, è giusto e importante specificare, con McAllister, che il loro pensiero più che conservatore (nel senso del conservatorismo come movimento politico) è reazionario: una reazione ad alcune tendenze di fondo dell'epoca moderna, che entrambi ripudiavano: McAllister, *Revolt Against Modernity*, p. 262.

⁹³⁵ Eric Voegelin, tra i tre autori il più esplicito riguardo alle relazioni tra la sua attività teorica e le sue vicende personali, avendo scritto una lunga autobiografia dove spiega come il suo lavoro origini dal clima ideologico che caratterizza il suo tempo e dalla necessità 'filosofica' di ristabilire un linguaggio di verità. Voegelin, "Autobiographical Reflections", pp. 118 e ss.

meno ininterrotta che da Socrate e Platone arrivava fino ai filosofi moderni come Marx, si trovava in quell'epoca in un profondo stato di declino dovuto al generale auge delle ideologie ed in particolare, nell'ambito della disciplina, di quella positivista, i cui rappresentanti, nella fattispecie dei fautori della cosiddetta *behavioralist revolution*, si riproponevano di sostituire la tradizionale concezione della teoria politica con una basata sul modello delle scienze naturali. Lo stato di declino a cui riuscirono a ridurre la teoria politica era tale da portare un suo grande conoscitore come Isaiah Berlin a domandarsi (in un famoso saggio del 1961): "Does Political Theory Still Exist?"⁹³⁶. Di fronte a questo stato di cose, Arendt, Strauss e Voegelin reagirono con un tentativo che, nonostante le pur evidentissime differenze reciproche, può essere considerato comune e che consistette nello sforzo di riavviare un'autentica riflessione teorica sulla politica, riconducendola all'originale spirito socratico secondo cui la filosofia è una riflessione sistematica sulle opinioni comuni riguardo alle questioni più rilevanti, in modo tale da metterne in luce, attraverso il loro continuo questionamento, la fallibilità e dunque la necessità di progredire nel processo chiarificatore; un processo che pur mosso dall'amore erotico del filosofo verso la verità non pretende comunque di poter arrivare mai a una verità definitiva, né di emanciparsi una volta per tutte da quel mondo delle opinioni da cui parte⁹³⁷.

⁹³⁶ Il saggio apparve per la prima volta nella *Revue Francaise de Science Politique* (Vol. XI, no. 2) del 1961 e l'anno dopo, in una versione rivista, in: Laslett, P., W. G. Runciman e Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society (second series)*, Oxford, Blackwell, 1962. Se la crisi della teoria politica nella nostra epoca è una questione tuttora di attualità (come testimonianza, per esempio, il fatto che una rivista importante come *Political Theory* abbia dedicato un intero numero nell'anno del suo trentesimo anniversario a riflettere sulla domanda: cosa è la teoria politica?), è generalmente riconosciuto che ad Arendt, Strauss e Voegelin va il merito che tale crisi non sia scaturita nella definitiva marginalizzazione della disciplina, ma, anzi, abbia generato un certo rinnovato interesse. Si veda per esempio: Farr, J., "The New Science of Politics", in T. Ball e R. Bellamy (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 444. Vallespín, F., "La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin", in F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, 5, Madrid, Alianza, 1993. Secondo il giudizio di Javier Roiz, questi tre autori (insieme a Sheldon Wolin) sono stati i più grandi del secolo XX. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 65. Sulla storia della disciplina della teoria politica nel secolo venti negli Stati Uniti, in particolare sulla diatriba tra fautori della svolta positivista e i difensori della concezione tradizionale della teoria politica e sull'influenza degli intellettuali tedeschi emigrati, si vedano, per esempio: Gunnell, J. G., *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Lanham, MD, University Press of America, 1979. Gunnell, J. G., *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation*, Chicago, University of Chicago Press, 1993. Lane, M., "Positivism: Reactions and Developments", in T. Ball e R. Bellamy (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*. Farr, "The New Science of Politics". Nei due testi di Gunnell, in particolare, si può trovare una interpretazione critica di quello che egli definisce 'il mito della tradizione' della teoria politica, portato avanti da autori come Strauss, Arendt e Voegelin. Si consulti anche il denso e dettagliato resoconto fatto da Victor Alonso della posizione dei tre autori riguardo alla crisi della teoria politica e alla svolta behaviorista: Alonso, *Una ciudadanía retórica y democrática*, pp. 17-38.

⁹³⁷ Sul tema del giudizio di Arendt, Strauss e Voegelin sulla tradizione della teoria politica ed in particolare di quella classica torneremo anche più avanti. Per ora basterà dire che le opinioni che questi tre autori avevano su Socrate, Platone e Aristotele sono naturalmente piuttosto variegate e in alcuni casi anche fortemente

contrastanti. In termini generali, non è incorretto affermare che se Strauss e Voegelin, pur notando differenze rilevanti riguardo a Socrate, Platone e Aristotele sulla questione essenziale di cosa è la filosofia politica, non stabilivano una netta differenziazione tra i tre, nel caso di Arendt questa differenziazione è evidente. L'autrice tedesca, infatti, stabilisce una decisa divisione tra Socrate e Platone (nel cui lato possiamo mettere pure Aristotele) secondo la quale, se il primo rappresenta il pensatore politico, *par excellence*, capace di continuare a riflettere in modo libero sulle questioni politiche, Platone, e dopo di lui l'intera tradizione politica, cadde nell'errore di cercare di sussumere la loro intrinseca libertà sotto leggi universali e necessarie e dunque limitanti, tanto nei confronti del pensiero che della stessa azione politica. Uno degli scritti in cui Arendt tratta più chiaramente della differenza tra Socrate e Platone, un tema su cui torneremo nelle pagine seguenti, è l'articolo: Arendt, "Philosophy and Politics". Per una lettura di Arendt e Strauss come pensatori 'socratici', si possono consultare: Villa, D. R., *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999, cap. 7. E la già menzionata tesi dottorale di Rodrigo Chacón, che a questo tema è interamente dedicata: Chacón, *German Sokrates*. Strauss identifica in vari punti della sua opera l'essenza della filosofia con la ricerca socratica su problemi generali che non hanno soluzione e come chiarificazione critica delle opinioni comuni sulle questioni essenziali. Come ha scritto uno dei suoi studiosi più noti in un saggio introduttivo su Strauss, tutto il suo pensiero è un tentativo di recuperare il modo di vita socratico: "the central preoccupation of Strauss's thought: the attempt to resuscitate - after centuries of neglect or well-intentioned patronizing - the disquieting and seductive challenge offered by Socrates' erotic skepticism. The classical political rationalism to which Strauss gave new life is in essence the moral, political, and theological justification or vindication of the Socratic way of life." Pangle, T., "Introduction", in L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, pp. xi-xii, cfr. xv, xxiv. Si veda anche: Smith, S. B., "'Destruction' or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, vol. 51, no. 2 (1997), pp. 345-377, qui pp. 364-365. Esempi di dichiarazioni 'socratiche' da parte di Strauss riguardo all'essenza della filosofia possono essere trovate qui: Strauss, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 11-12, 16. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 32, 124. Strauss, L., "Restatement on Xenophon's Hiero", in *On Tyranny*, p. 210. Bisogna comunque specificare che se per Strauss è Socrate l'inventore della 'filosofia politica', colui che inventò la scienza politica, cioè quella scienza particolare che indaga sulle questioni politiche con una certa indipendenza (la specificazione è cruciale) dalle questioni generali, facendolo non attraverso la forma dialettica del dialogo, che dalla opinione ascende in direzione della verità, ma nella forma chiusa del trattato. Strauss, *The City and Man*, pp. 22 e ss. Per quanto riguarda Voegelin, infine, possiamo dire, ricorrendo a Javier Roiz, come per questo autore sia sempre stato vero che "la ciencia es fundamentalmente *filos* mas que *sofía*", cioè più l'attrazione erotica per la ricerca della verità, che il suo possesso. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 95. Ciò si ricollega con una delle tesi centrali di Voegelin, secondo cui la verità ultima sul fondamento dell'essere è trascendente e dunque irraggiungibile. Il fatto di vivere in una tensione erotica, indagatrice, verso questo fondamento ultimo è secondo Voegelin una delle possibilità più alte, infatti quella essenziale, della natura umana. La filosofia classica, soprattutto nelle figure di Socrate, Platone e Aristotele, è uno di quei momenti nella storia dell'umanità in cui questa struttura universale dell'essere è stata chiarita e simbolizzata (Voegelin si riferisce a ciò con il termine 'differenziazione noetica', distinguendola da quella 'pneumatica', cioè la differenziazione ottenuta dai profeti della religione giudeo-cristiana). La vera scienza è proprio quella che sul modello di quella di questi tre pensatori - 'scienza noetica', secondo la terminologia di Voegelin - fa del suo oggetto di studio questa struttura trascendente della realtà con lo scopo di chiarirla e la consapevolezza di non poterlo mai fare del tutto. Sulla concezione della scienza secondo il modello classico si veda per esempio: Voegelin, "Reason: The Classic Experience". Sul tema della differenziazione, per esempio (le referenze che si potrebbero fare sono moltissime): Voegelin, E., *Israel and Revelation (Order and History, Vol. I)*, Baton Rouge, Louisiana State University, 1956, prefazione. Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp. 178-192. Infine, per una interpretazione di Strauss e Voegelin come filosofi socratici, si consulti: McAllister, *Revolt Against Modernity*, p. 261. E un articolo di Thomas Pangle in cui questi analizza l'epistolario tra i due autori sostenendo, tra le altre cose, che una importante differenza tra i due autori sta proprio nel fatto che mentre tutta la filosofia di Strauss è un tentativo di ritornare all'originaria esperienza socratica della ricerca della verità, in Voegelin questa esperienza viene in parte indebolita nel momento in cui questi la universalizza in una generale ricerca del trascendente (categoria a cui appartiene anche l'esperienza religiosa): Pangle, T. L., "On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin", in K. L. Deutsch e W. Nogorski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Boston e Londra, Rowman & Littlefield Publishers, 1994, pp. 112 e ss. Infine, sul ritorno di Strauss e Voegelin alla scienza politica classica - un atteggiamento che l'autore definisce 'nostalgico' - si consulti anche il già citato: Vallespín, "La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin", pp. 354-359 e ss.

2. CONTRO LA CHIUSURA IDEOLOGICA AL TRASCENDENTE

Se questo era l'intento - recuperare la filosofia politica nel suo intrinseco carattere aperto e indagatore - è evidente che il primo grande ostacolo con cui i nostri tre pensatori dovevano scontrarsi era quel fenomeno menzionato poco fa: la colonizzazione del discorso politico da parte delle ideologie (i vari -ismi dell'epoca moderna: comunismo, liberalismo, positivismo, fascismo, ecc.) che a quel dialogo irrisolvibile sull'ambito delle cose umane implicito nella concezione classica, volevano sostituire la lotta partitica tra 'pseudo-scienze' e 'pseudo-filosofie', ognuna con la propria 'verità' con la quale pretendono di spiegare una volta per tutte il corso degli eventi⁹³⁸. Il nocciolo della questione fu espresso nel modo forse più chiaro da Strauss in una delle occasioni nelle quali affrontò il tema:

“Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems. It is impossible to think about these problems without becoming inclined toward a solution, toward one or the other of the very few typical solutions. Yet as long there is no wisdom but only quest for wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems. Therefore the philosopher ceases to be a philosopher at the moment at which the

⁹³⁸ Voegelin in un saggio intitolato “What is Political Reality?” (poi incluso come capitolo nel suo volume *Anamnesis*) dichiarava esplicitamente che la difficoltà attuale nel rispondere teoricamente (secondo la concezione classica del termine) a questa domanda stava nella contaminazione del discorso generale politico da parte delle ideologie e dalla loro presunta ‘scientificità’ (sia secondo i canoni, nel caso della politica inadeguati, della moderna scienza naturale, sia a maggior ragione secondo quelli della scienza classica; una scienza che i moderni ideologi rifiutano *in toto*). Voegelin, E., “What Is Political Reality?”, in *Anamnesis: On the Theory of History and Politics (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 6)*, D. Walsh (ed.), Columbia, MO, University of Columbia Press, 2002, p. 344. Un altro grande teorico politico che in modo simile a questi tre autori è perfettamente cosciente del pericolo che il pensiero ideologico rappresenta per la teoria politica è Sheldon Wolin. Nel suo classico *Politics and Vision*, per esempio, commentando le caratteristiche del pensiero di Machiavelli e Hobbes scriveva che ciò che lega questi due autori, normalmente considerati come i padri fondatori del pensiero politico moderno, a una concezione ancora classica della teoria politica classica è il fatto di non aver ceduto alla grande tentazione della moderna teoria politica “of converting political philosophy into a species of popular ideology suited to the appetite and organizational needs of political mass and movements.” Wolin, *Politics and Vision*, p. 174.

‘subjective certainty’ of a solution becomes stronger than his awareness of the problematic character of that solution. At that moment the sectarian is born.”⁹³⁹

Il grande problema delle ideologie, nell’interpretazione dei tre autori, sta nel fatto che ostentando un’aurea di presunta scientificità (basata sul modello delle scienze naturali moderne) esse pretendono di sostituire la libera e aperta riflessione su questioni come quelle politiche, che almeno a partire da Aristotele sappiamo svolgersi non secondo regole necessarie ma dipendendo dalla libertà umana (almeno in parte) e sono per questo come insegnava Vico “incertissime”, con un sistema esplicativo che si pretende totalizzante nella portata e definitivo nel contenuto⁹⁴⁰.

Hannah Arendt, che aveva studiato il fenomeno ideologico già in uno dei suoi primi lavori: *The Origins of Totalitarianism*, comprese subito il carattere fraudolento delle ideologie, riferendosi ad esse come ‘pseudo-scienze’ o ‘pseudo-filosofie’ (l’aggettivo pseudo deriva dal greco *pseudein*, che significa ‘ingannare’), cieche verso il continuo divenire delle vicende umane. In questo testo Arendt scrisse:

“The word ‘ideology’ seems to imply that an idea can become the subject matter of a science just as animals are the subject matter of zoology, and that the suffix -logy in ideology, as in zoology, indicates nothing but the logoi, the scientific statements made on it. If this were true, an ideology would indeed be a pseudo-science and a pseudo-philosophy, transgressing at the same time the limitations of science and the limitations of philosophy... an ideology is quite literally what its name indicates: it is the logic of an idea. Its subject matter is history, to which the ‘idea’ is applied; the result of this application is not a body of statements about something that is, but the unfolding of a process which is in constant change. The ideology treats the course of events as though it followed the same ‘law’ as the logical exposition of its ‘idea.’ Ideologies pretend to know the mysteries of the whole historical process - the secrets

⁹³⁹ Il passaggio citato di Strauss si conclude con queste parole: “The danger of succumbing to the attraction of solutions is essential to philosophy which, without incurring this danger, would degenerate into playing with the problems. But the philosopher does not necessarily succumb to this danger, as is shown by Socrates, who never belonged to a sect and never founded one.” Il che dimostra, sia detto per inciso, quanto Strauss fosse sensibile al vizio del settarismo; vizio di cui saranno accusati, non di rado, i suoi successori. Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero", p. 210.

⁹⁴⁰ Vico, "Dell'antichissima sapienza italica", p. 192. Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 141.

of the past, the intricacies of the present, the uncertainties of the future - because of the logic inherent in their respective ideas. Ideologies are never interested in the miracle of being...”⁹⁴¹

2.1 Eric Voegelin e la politica della trascendenza

In piena sintonia con Arendt, Voegelin sviluppò una profonda critica delle ideologie, nella quale spicca l'accusa per il loro carattere anti-scientifico (scienza nel senso classico del termine), mascherato da una aurea di pseudo-scientificità. In una occasione, il filosofo tedesco sintetizzò il significato del fenomeno ideologico come “the idea that the truth of existence must be a permanently valid body of doctrine, preferably a system to end all systems”, cioè la pretesa di racchiudere la realtà esistenziale in una dottrina, una serie di proposizioni (asseritamente) dimostrabili riguardanti il corretto ordine dell'essere umano nella società e nella storia, la cui accettazione doveva essere per forza di cose universale⁹⁴². Le moderne ideologie, sostiene Voegelin, approfittando della decadenza del prestigio delle dottrine metafisiche (siano esse religiose o filosofiche) che si fece evidente a partire dal secolo XVIII ed in alleanza con la nuova scienza moderna, colmarono il vuoto convertendo il mondo, ormai liberato da verità trascendenti, in un campo chiuso e dunque possibile oggetto di esplorazione, controllo e dominio⁹⁴³.

La struttura aperta dell'esistente

La critica di Voegelin, naturalmente, chiama in causa la sua nota tesi sul carattere trascendente del fondamento ultimo dell'essere e sull'interpretazione filosofica della modernità come di un'epoca che, in continuità con l'eresia gnostica antica e medievale, si caratterizzerebbe soprattutto per il fatto di aver immanentizzato tale fondamento

⁹⁴¹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 467-468.

⁹⁴² Voegelin, E., "Equivalences of Experience and Symbolization in History", in *Published Essays, 1966-1985*, Sandoz (ed.), Baton Rouge e Londra, Louisiana State University Press, 1990, p. 117-118.

⁹⁴³ Ibid., p. 118. Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 8.

trascendente⁹⁴⁴. Una tesi di questo tipo, sia nella sua parte ‘genealogica’, sia in quella ‘trascendente’, non può essere ascritta a una pensatrice così ‘mondana’ e restia a proporre meganarrative come Arendt. Tuttavia è evidente che le critiche dei due autori alle ideologie puntino nella stessa direzione: la pretesa onnipotente di sussumere la realtà costantemente cangiante delle vicende umane dentro una formulazione statica e definitiva del pensiero. Una pretesa che, per entrambi, implica delle conseguenze totalitarie dal punto di vista politico.

Nell’interpretazione di Voegelin, infatti, se il fondamento ultimo dell’essere è trascendente, ne consegue che, al di là della continua ricerca dei principi ultimi che si presenta nella storia secondo modalità differenti e che viene rappresentata secondo simbolismi differenti (il mito, la religione, la filosofia, ecc.), nessun’altra costante, o verità definitiva, potrà essere scovata nella storia: “What is permanent in history of mankind is not the symbols but man himself in search of his humanity and its order.”⁹⁴⁵ Così che secondo questo autore una delle caratteristiche essenziali della condizione umana risulta il fatto che l’essere umano, immerso in una realtà che non può percepire dal di fuori nella sua interezza e il cui fondamento ultimo intuisce come misterioso, si ritrovi immancabilmente a interrogarsi sulla natura di questo⁹⁴⁶:

⁹⁴⁴ La tesi fu sostenuta da Voegelin per la prima volta nel modo più chiaro nel suo testo più famoso: Voegelin, "The New Science of Politics", cap. 4. Si veda anche l’anteriore nota 933 e la 937 nella parte dedicata a Voegelin.

⁹⁴⁵ Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 115, cfr. 132.

⁹⁴⁶ Siamo qui sintetizzando aspetti molto importanti del pensiero di Voegelin che naturalmente richiederebbero uno spazio ben maggiore per essere approfonditi. Il tema della trascendenza del fondamento ultimo dell’essere è, per esempio, il nucleo attorno il quale ruota tutto il suo pensiero. In uno dei suoi ultimi saggi, "The Beginning and the Beyond", Voegelin spiega chiaramente la duplice origine di una tale esperienza di trascendenza: l’esperienza della creatività originale nel cosmo, cioè l’esperienza dell’esistenza di un’origine da cui questo scaturisce; e l’esperienza, della presenza di un ordine nell’anima che punta alla ricerca erotica (nel senso platonico) del fondamento trascendente. Due esperienze che, in fin dei conti, risultano puntare allo stesso fenomeno. Voegelin, "The Beginning and the Beyond", p. 173. Voegelin, naturalmente, non diede mai una dimostrazione dell’esistenza di ciò che, ci dice, non può essere dimostrato secondo una metodologia positivista. Ciò che fece in vari dei suoi scritti fu, invece, dare un resoconto filosoficamente ed esistenzialmente accurato dell’esperienza della trascendenza, così come vissuta e interpretata da vari pensatori, mistici ed artisti nella storia, tra i quali Platone, Aristotele, S. Paolo, S. Agostino, e T.S. Eliot. Nell’opera *The Ecumenic Age* si può trovare un dettagliato studio del caso delle prime tre figure menzionate: Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp. 235-252, 303-325. Sia come sia, in uno dei suoi scritti più ispirati in cui indaga sulla verità costante dietro le differenti rappresentazioni di una tale esperienza del trascendente, Voegelin ammette: “the search that renders no more than equivalent truth rests ultimately on the faith that, by engaging in it, man participates representatively in the divine drama of truth becoming luminous.” Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 133. Sulla legittimità di considerare una tale esperienza come una delle caratteristiche universali della condizione umana, si consulti: Webb, E., *Eric Voegelin: Philosopher of History*, Seattle, University of Washington Press, 1981, pp. 39-51. Webb, E., "Eric Voegelin and the End of an Era: Differentiation of Consciousness and the Search for the Universal", in S. A. McKnight e G. L. Price (eds.),

“Man is not a self-created, autonomous being carrying the origin and meaning of his existence within himself. He is not a divine *causa sui*; from the experience of his life in precarious existence within the limits of his birth and death there rather rises the wondering question about the ultimate ground, the *aitia* or *prote arche*, of all reality and specifically his own. The question is inherent in the experience from which it rises; the *zoon noun echon* that experiences itself as a living being is at the same time conscious of the questionable character attaching to this status. Man, when he experiences himself as existent, discovers his specific humanity as that of the questioner for the wherefrom and the whereto, for the ground and the sense of existence.”⁹⁴⁷

Dunque la situazione esistenziale in cui si trova a vivere l'essere umano, secondo l'interpretazione di Voegelin, è caratterizzata da una profonda tensione tra la consapevolezza della propria finitudine (il fatto di vivere una vita limitata tra la nascita e la morte) e l'intuizione di essere immerso in una realtà il cui significato ultimo gli sfugge, lo trascende. La partecipazione in questa 'struttura' della realtà – quella costituita tra un polo immanente e 'mondano' e uno trascendente e 'divino', fondamento del primo – è una partecipazione totale.

Il soggetto voegeliniano non è quello cartesiano: il soggetto che dalla cassa nera del suo *self* interno, guarda, conosce e controlla una realtà esteriore. In questa realtà piuttosto (una realtà dai confini ben maggiori di quelli ipotizzati da Descartes) il soggetto di Voegelin vi 'partecipa' integralmente, vi si trova completamente immerso⁹⁴⁸: qualsiasi uscita da essa per assicurarsi una posizione esterna privilegiata da cui contemplarla nella sua interezza (quella famosa “view from nowhere” di cui parlava Thomas Nagel) gli è preclusa⁹⁴⁹. Da qui che il

International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin, Columbia, University of Missouri Press, 1997. Keulman, K., *The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1990, pp. 42 e ss. Su questo importante tema, comunque, torneremo indirettamente nelle pagine seguenti.

⁹⁴⁷ Voegelin, "Reason: The Classic Experience", pp. 268-269.

⁹⁴⁸ Voegelin, con grande abilità stilistica, parla spesso dell'esistenza come di un 'flusso' nel quale l'essere umano si ritrova immerso; una espressione che sottolinea il livello di assolutezza della partecipazione nella struttura della realtà. Si veda per esempio: Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 6. Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 119.

⁹⁴⁹ In questo punto stiamo toccando un altro aspetto del pensiero di Voegelin molto rilevante: la sua concezione della coscienza. Il tema della coscienza è uno che acquisirà un ruolo sempre più centrale nelle sue riflessioni, per lo meno a partire dalla pubblicazione del terzo volume dell'opera *Order and History* (quello dedicato a Platone ed Aristotele, del 1957). Questa centralità si manifesterà soprattutto nel suo lavoro,

suo conoscenza su questa realtà non potrà che essere parziale, frutto di una prospettiva particolare (*vis à vis* la prospettiva dal “nowhere”). La consapevolezza di partecipare ad una realtà il cui significato ultimo ci sfugge, ci trascende, è ciò che crea una sorta di ansietà esistenziale:

“At the center of his existence man is unknown to himself and must remain so, for the part of being that calls itself man could be known fully only if the community of being and its drama in time were known as a whole. Man’s participation in being is the essence of his existence, and this essence depends on the whole, of which existence is a part. Knowledge of the whole, however is precluded by the identity of the knower with the partner, and ignorance of the whole precludes essential knowledge of the part. This situation of ignorance with regard to the decisive core of existence is more than disconcerting: it is profoundly disturbing, for from the depth of this ultimate ignorance wells up the anxiety of existence.”⁹⁵⁰

Ed è proprio il modo in cui l’essere umano risponde a una tale condizione ciò che determina il corso della storia. Essenzialmente, secondo Voegelin, due grandi categorie di risposte sono possibili: da una parte, il riconoscimento e il tentativo di chiarificazione di questa apertura

Anamnesis (ed in particolare nel capitolo “What is Political Reality?”), nella cui prefazione scrisse: “the problems of human order in society and history originate in the order of consciousness. Hence the philosophy of consciousness is the centerpiece of a philosophy of politics.” Voegelin, E., “Anamnesis”, in *Anamnesis*, p. 33. In termini molto generali, possiamo dire che Voegelin differenzia tra due modi di interpretare la coscienza, entrambi validi ed entrambi necessari. Secondo la prima modalità, la coscienza può essere vista secondo la categoria della ‘intenzionalità’, giacché così come hanno mostrato, tra gli altri, Descartes, Brentano e Husserl, la coscienza è sempre coscienza di qualcosa di un soggetto concreto riferita a un oggetto inteso. Tuttavia, esiste un altro modo di capire la coscienza (di cui si ha traccia per esempio nel concetto di ‘esperienza pura’ di William James), sulla quale Voegelin si concentrerà di più e a cui si riferisce ad essa con l’espressione ‘coscienza come luminosità’: in questo caso essa si manifesta come un atto di ‘illuminazione’ in cui la partecipazione totale del soggetto in una realtà i cui confini appaiono trascenderlo, diviene luminosa. In questa accezione la dicotomia soggetto/oggetto scompare visto che il soggetto diviene parte integrante della realtà che conosce. Considerando simultaneamente le due accezioni, emerge una paradossale relazione di identità/non-identità tra chi conosce e ciò che è conosciuto. Voegelin, E., *In Search of Order (Order and History, Vol. V)*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, p. 15. Voegelin, “Anamnesis”, pp. 34, 345, 361. Voegelin, “Equivalences of Experience and Symbolization in History”, pp. 119 e ss. Nello sviluppare questo secondo modo di comprendere la coscienza un’influenza molto rilevante per Voegelin, così come ci racconta nella sua autobiografia, sarà quella di William James e il suo concetto di ‘esperienza pura’ sviluppato nel famoso saggio, “Does Experience Really Exist?”. Voegelin, “Autobiographical Reflections”, p. 98. Su questo tema, comunque, torneremo alla fine del seguente capitolo. Tra la letteratura secondaria su Voegelin, riguardo alle sue ricerche su questa tematica, si possono consultare: Hughes, G., *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, Columbia, University of Missouri Press, 1993, cap. 1. Ranieri, J. J., *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia, University of Missouri Press, 1995, pp. 16-34. Keulman, *The Balance of Consciousness*, cap. 5 e 6.

⁹⁵⁰ Voegelin, *Israel and Revelation*, p. 2.

della realtà al trascendente; da un'altra la sua negazione. Il primo tipo di risposta è stato dato nel modo più rappresentativo dalla filosofia greca classica, soprattutto quella di Platone ed Aristotele, così come dai profeti cristiani ed ebraici. Il secondo, dalle ideologie moderne (e dallo gnosticismo che esse continuano).

I filosofi classici, per esempio, hanno raggiunto tra i più alti livelli di chiarificazione di tale struttura, lasciandoci in eredità una ricca simbologia interpretativa di una tale esperienza, tra cui spicca il simbolo platonico della *metaxy* che rappresenta l'esperienza basica dell'umanità:

“Existence has the structure of the In-Between, of the Platonic *metaxy*, and if anything is constant in the history of mankind it is the language of tension between... immortality and mortality, perfection and imperfection, time and timelessness; between order and disorder, truth and untruth... between *amor Dei* and *amor sui*... between the virtues of openness toward the ground of being such as faith, love, and hope and the vices of... closure such as hybris and revolt...”⁹⁵¹

Ciò che accomuna in quella che Voegelin chiama una ‘equivalenza’ delle esperienze che generano i simboli, questo primo tipo di risposte al mistero dell'esistente, è il fatto che, al di là delle differenti rappresentazioni simboliche che danno della struttura dell'essere, al di là del minore o maggiore livello di differenziazione che riescono a raggiungere rispetto ad essa, queste rappresentazioni mantengono aperto quel “mythopoetic play linking the psyche man in trust with the depth of the Cosmos”⁹⁵², cioè quel gioco interpretativo del mistero dell'esistente il cui susseguirsi nel tempo è ciò che costituisce il senso della storia⁹⁵³.

⁹⁵¹ Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 119. Si tratta di un simbolo che Platone introdusse nei dialoghi del *Simposio* e del *Filebo* e che Voegelin eleverà a simbolo privilegiato (insieme al quasi equivalente 'In-between', di suo conio) per indicare questa esperienza fondamentale. Sul simbolo della *metaxy* e la differenziazione noetica si veda, oltre alle referenze indicate nelle anteriori note, in particolare: Voegelin, "Reason: The Classic Experience", pp. 279-291.

⁹⁵² Una verità, “the most intimate truth of reality”, che Voegelin ci dice esser stata fatta affermare da Platone al suo personaggio Timeo, con una ‘impenetrabile serietà’ dietro la quale, però, si celava un ‘sorriso ironico’ nell’omonimo dialogo. Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 128.

⁹⁵³ In sostanza, la tesi che sostiene Voegelin, della quale il primo a rendersi pienamente conto sarebbe stato Aristotele (anche se pure in Platone ve ne sono segnali importanti), è che dietro a simbologie diverse come quella del mito, o della filosofia, o della religione, attraverso le quali si cercava di dare senso alla realtà si celava una costante: quella della ricerca che l'essere umano compie nelle profondità della *psyche* del fondamento trascendente dell'essere. Questa scoperta, ci dice Voegelin, crea ‘un prima e un dopo’ nel fluire del tempo, mettendo così in moto la storia. Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp. 114-117, 187-191. Voegelin, "Equivalences of

Il secondo tipo di risposta, invece, è quello dato dai movimenti immanentistici come le ideologie, che non riconoscono il carattere aperto di questa tensione, cercando di porre fine a quel gioco. Di una tale tendenza, Voegelin ci ha lasciato probabilmente la sua migliore analisi in un saggio intitolato "On Hegel: A Study in Sorcery" del 1969, nel quale prendendo in esame l'opera di quello che considerava uno dei pensatori più brillanti della modernità, ci forniva un'interpretazione del fenomeno ideologico nella sua espressione più grandiosa⁹⁵⁴. Il sistema dialettico hegeliano infatti, rappresenta per Voegelin la più emblematica rappresentazione di ciò che ha chiamato la *libido dominandi*: una smania di potere onnipotente con cui un individuo può reagire all'incapacità di sopportare l'ansietà prodotta dal mistero dell'esistente. Per l'autore tedesco questa è una delle malattie esistenziali più pericolose dal punto di vista politico (ed anche filosofico); uno dei casi di disgoverno dell'individuo dalle conseguenze più nefaste.

Il problema ha a suo modo di vedere molto a che vedere con la perdita del senso della trascendenza che comportò l'avvento della modernità e la crisi delle religioni. Fin da una delle sue prime opere infatti, egli aveva individuato nella secolarizzazione uno dei problemi più gravi per il mondo occidentale. In *The Political Religions*, una delle opere in cui si è occupato di questo tema, Voegelin scriveva:

"when God is invisible behind the world, the contents of the world will become new goods; when the symbols of transcendent religiosity are banned, new symbols develop from the inner-wordly language of science to take their place."⁹⁵⁵

Il simbolo 'Dio', come acutamente ha riconosciuto Javier Roiz, nell'interpretazione di Voegelin delle religioni monoteiste viene a significare la concentrazione massima del potere, l'origine creatrice da cui scaturisce tutto il cosmo; un locus di potere che la religione ebraica

Experience and Symbolization in History", pp. 124-125. Voegelin, "The New Science of Politics", p. 141. Su questo tema torneremo più avanti.

⁹⁵⁴ Voegelin, "On Hegel: A Study in Sorcery".

⁹⁵⁵ Voegelin, E., "The Political Religions", in *Modernity Without Restraint*, p. 60. Si tratta di una delle prime pubblicazioni di Voegelin, uscita nel 1938 in Austria con il titolo *Die politischen Religionen*, poco prima della sua fuga dal regime nazista.

trasferì dal mondo nell'al di là, con il risultato di svuotarlo da ogni tentazione di impossessarsene⁹⁵⁶. Nella modernità però, la crisi della religione e la 'morte di Dio' crearono le condizioni perché questo locus fosse ancora una volta immanentizzato, tornando pericolosamente a risiedere nel mondo. E ciò, infatti, è proprio quello che avviene con il sistema di Hegel.

Voegelin riconosce distintamente in lui i tratti del grande filosofo, dotato di una fine sensibilità spirituale e capacità intellettuali di primo ordine, che gli permisero di diagnosticare correttamente la crisi spirituale occidentale determinata dalla morte di Dio: l'*ennui* di Pascal diventata da malattia individuale a marca di un'epoca⁹⁵⁷. Tuttavia, egli riconosce in Hegel allo stesso tempo anche l'individuo che, venendo meno al suo ruolo di filosofo, reagirà a una tale condizione con una risposta onnipotente, espressione della sua megalomania e della sua *libido dominandi*. Tale risposta è la creazione di un sistema definitivo, "the system to end all systems"⁹⁵⁸, con cui placare l'ansia di questo vuoto, l'ansia del mistero dell'essere e con cui sostituire il vuoto lasciato dalla religione. Una risposta che richiede che la filosofia assorba dentro di sé la stessa agonizzante religione che aveva contribuito a liquidare, trasformandone il contenuto escatologico in una apocalisse immanentista di una ultima era: quella della filosofia, la nuova religione razionale con il suo nuovo messia, Hegel stesso⁹⁵⁹. Un processo che porterà come conseguenza lo snaturamento della filosofia che degenerò dalla sua versione classica della umile *docta ignorantia* e dell'amore per la verità alla superba illusione del conoscenza assoluto⁹⁶⁰.

Ora, senza entrare nei dettagli del profondo studio di Voegelin, ciò che vogliamo sottolineare è la sua acuta e lucida analisi della connessione che esiste tra la negazione del carattere incompiuto (ma non certamente vano) della ricerca sulla condizione umana e quella della sua libertà. La questione assume una dimensione quasi paradossale, e comunque paradigmatica, nel caso di Hegel. Come abbiamo detto, l'analisi che questi compie del disturbo della sua epoca è secondo Voegelin solida: capisce che l'esser venuto meno del polo

⁹⁵⁶ Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 70.

⁹⁵⁷ Voegelin, "On Hegel: A Study in Sorcery", pp. 213, 216.

⁹⁵⁸ Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 123.

⁹⁵⁹ Voegelin, "On Hegel: A Study in Sorcery", pp. 216-218, 223. Cfr.: Strauss, L., "Preface to Spinoza's Critique of Religion", in *Liberalism, Ancient and Modern*, p. 233.

⁹⁶⁰ Voegelin, sottolineando come la reazione megalomane di Hegel sia una caratteristica comune in tutta la modernità, scrive: "This is megalomania on the grand scale. Still the messiahs of the early nineteenth century have left so deep an imprint on the so-called modern age that we have become accustomed to their madness; our sensitivity for the element of the grotesque in their enterprise has become dulled." Voegelin, "On Hegel: A Study in Sorcery", p. 216.

trascendente nella sua epoca ha finito per rendere l'essere umano "a blind particle in a process of the world which has the monopoly of real reality and meaning"⁹⁶¹, o secondo le stesse parole di Hegel, "a blind link in the chain of absolute necessity by which the world builds itself forth."⁹⁶² Tuttavia, se l'analisi è corretta, ci dice Voegelin, la risposta è invece profondamente sbagliata. Invece di riconoscere che la libertà umana dopo la morte di Dio può essere riottenuta solo riaprendo l'indagine sul mistero del trascendente, Hegel cerca di farlo concludendo una volta per tutte quella indagine:

"The single man can elevate himself to dominance over an appreciable length of this chain only if he knows the direction in which the great necessity wants to move and if he learns from this knowledge to pronounce the magic words that will evoke the shape."⁹⁶³

Solo un atto onnipotente del pensiero che pretende elevare l'individuo al di sopra della storia per contemplarla e quindi dominarla, può dargli l'illusione di liberarsi una volta per tutte dal suo giogo. Un gesto 'epico' (Hegel equipara questo 'gesto teorico' alla morte in battaglia del guerriero), che trasformi l'essere umano da semplice attore nella storia nel suo dominatore, attraverso il conoscenza assoluto e liberatore che solo la filosofia può offrire⁹⁶⁴. Ma tutto ciò, naturalmente, non può che essere un sogno, o peggio un'illusione, come rivelano le stesse parole di Hegel quando parla di quest'impresa filosofica come di 'un atto di magia'. Parole che, secondo Voegelin, tradiscono in modo quasi imbarazzante il desiderio di Hegel di sollevarsi dalla condizione di mero uomo, per divenire, appunto, un mago capace di evocare con un atto di stregoneria la forma della storia⁹⁶⁵.

"The process of history", aveva scritto Voegelin, è, a causa della trascendenza del fondamento, "not a story to be told from the beginning to its happy, or unhappy, end; it is a mystery in process of revelation."⁹⁶⁶ Pretendere di negare questa realtà come fece Hegel

⁹⁶¹ Ibid., p. 221.

⁹⁶² Hegel, citato in: Ibidem.

⁹⁶³ È questo il seguito del passaggio di Hegel citato da Voegelin in: Ibidem.

⁹⁶⁴ Ibid., pp. 220-222.

⁹⁶⁵ Ibidem.

⁹⁶⁶ Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 6. Nello stesso testo, verso la fine, commentando sulle moderne filosofie della storia immanentiste, Voegelin scrive: "History... has a long breath... the feeling [that there is nothing under the sun] has its importance as a safeguard against the human weakness of elevating one's own present into the

equivale alla pretensione di compiere un atto di magia, con cui si vuole sostituire alla realtà, “a shape, a ghost”, o una “Second Reality”, cioè una realtà fittizia dietro cui si cerca di far ‘eclissare’ l’infinita varietà della realtà e il mistero ultimo della storia; gabbie dentro cui il filosofo rischia di rinchiudere se stesso con tutta l’umanità⁹⁶⁷. E quanto più energicamente si nega il mistero ultimo delle vicende umane, tanto più imponente dovrà essere il sistema e ferrea la sua logica, con cui lo si vuole celare⁹⁶⁸.

Ma nonostante la grandiosità del sistema, il carattere fittizio di queste ‘seconde realtà’ rimane evidente a chi rimane aperto a un’attenta analisi critica. La storia verrà descritta come un percorso inevitabile, in cui si cercherà forzatamente di far entrare a tutti i costi gli eventi secondo le leggi teoricamente universali e necessarie la cui logica sarebbe quella scoperta dal filosofo nella sua visione assoluta. Una ricostruzione il cui punto d’arrivo è rappresentato dall’epoca del filosofo stesso: una fase che inevitabilmente viene a trovarsi, in un certo senso, al di fuori della storia giacché costituisce un punto di vista privilegiato da cui è possibile guardarla nella sua interezza. Filosofie della storia tipicamente moderne, come quelle di autori come Turgot, Comte, Marx, o Hegel, hanno in comune una tendenza a costruire sistemi definitivi, assoluti, ed evidentemente artificiosi per chiunque riesca a non farsi abbagliare dal fascino delle spiegazioni totalizzanti delle ideologie, che bloccano qualsiasi altro tentativo di riflessione teorica e il cui impatto non rimane però confinato al livello delle idee, ma può ripercuotersi pericolosamente su quello pratico:

“Every single one of them [*le filosofie della storia di questi autori, nda*] is only possible and only makes sense under the assumption that there is indeed just one line of history, that it is a line of increasing meaning, that its meaning comes to its highest development in the person of the respective thinker, that what is represented by this thinker is representative of all mankind, and [that] the construction is therefore valid for all mankind... That is extremely important in practical politics because on this

purpose of history. It will always be a wholesome exercise to reflect that... The horizon of Mystery in time that opens with the ecumenic expansion is space... is still the Question...” Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 331.

⁹⁶⁷ Voegelin, "On Hegel: A Study in Sorcery", pp. 216, 221, 232. Voegelin si riferisce spesso alla costruzione di queste ‘seconde realtà’ da parte degli ideologi, costruzioni ingannevoli che cercano di ‘eclissare la realtà’. Si veda per esempio: Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp. 115, 243, 319. L’espressione “eclipse of reality” viene usata in particolare contro le costruzioni ideologiche dei pensatori moderni, in particolare in un saggio intitolato in questo modo, dedicato ad analizzare l’opera di Sartre, Comte e Schiller. Voegelin, E., "The Eclipse of Reality", in *What Is History? And Other Late Unpublished Writings (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 28)*, T. A. Hollweck e P. Caringella (eds.), Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990.

⁹⁶⁸ Voegelin, "Reason: The Classic Experience", p. 282.

assumption - that this respective intellectual's creed is representative of all mankind - rests, of course, the aggressiveness of all ideological, intellectual, [and] totalitarian movements. That is to say, all ideological, intellectual movements are inherently totalitarian because man is made a function of history and [the ideologies] claim to be valid for everyone. If anybody is benighted enough not to know that he belongs to that particular age of mankind represented by the respective intellectuals, that's just too bad for him. If he resists, he must either be killed or put into a concentration camp or something like that. [In any case,] he has to submit. So we have here a whole set of constructions that are the basis of the modern totalitarian regimes and their effectiveness. That is the assumption that there is a unilinear history, that history has a series of ages, that its ages are in an ascending line, and that the last one, which is always the present, is the highest in it, not to be superseded by any further one. It is the highest and the last one. On this double quality of the highest and the last rests the claim of its representatives, that everybody living has to submit to it."⁹⁶⁹

Naturalmente il passaggio dalla teoria alla pratica, anche per un pensatore delle grandi narrative, delle spiegazioni genealogiche come Voegelin, non è immediato. Egli sa distinguere, per esempio, l'acume intellettuale e filosofico di un pensatore di primo piano come Hegel e non stabilisce una semplice e diretta relazione causale tra un sistema filosofico e, per esempio, i campi di concentramento nazisti. Tuttavia, nella interpretazione voegeliniana esiste un legame evidente tra una tendenza culturale caratteristica di una epoca, la negazione del carattere trascendente della realtà nella modernità, e alcuni fenomeni tragici del secolo XX. Nel momento in cui la riflessione critica sul corso delle vicende umane s'irrigidisce in un sistema con una struttura chiusa, tenuta insieme da uno stretto determinismo logico, è evidente che la discussione rischia di essere sostituita per una lotta partitica tra sostenitori di diverse 'verità', i cui esiti possono essere tragici⁹⁷⁰. E questo perché proprio ciò che dovrebbe costituire il primo e più importante tema su cui riflettere criticamente, le premesse da cui questi sistemi partono, sarà posto coscientemente fuori dalla discussione per salvaguardare la stabilità di tutto il sistema. Nel momento in cui, per

⁹⁶⁹ Voegelin, "The Drama of Humanity", p. 233.

⁹⁷⁰ "Iron laws of segmented history are constructed in order to frighten the contemporaries into a state of consciousness that seems desirable to the respective thinker. The conception of the iron laws is a terrorist's dream." Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", p. 72.

esempio, teorie come quelle di Feuerbach o Marx dalla crisi dei simboli religiosi, divenuti opachi e lontani dalle esperienze originali, pretendono di escludere completamente ogni possibilità di trascendenza dichiarandola una ‘illusione’ per difendere i presupposti immanentisti su cui si fonda il loro sistema, è evidente secondo Voegelin che questi stanno negando un’autentica indagine sul fondamento stesso dell’essere, negando così alla radice il ruolo stesso della filosofia⁹⁷¹.

In sostanza, ciò che nell’interpretazione di Voegelin sta all’origine della crisi politica della modernità è il fatto di aver interrotto la riflessione proprio sul quel tema che dovrebbe essere il più importante per qualsiasi comunità: quello dei fondamenti. Una conclusione alla quale, pur attraverso traiettorie e argomentazioni diverse, arriva anche Strauss e che, in certa misura, sembra condividere pure la Arendt.

2.2 La filosofia politica di Leo Strauss: alla ricerca delle grandi questioni

Come abbiamo detto all’inizio di questo capitolo, anche per Leo Strauss la situazione attuale dell’occidente era una marcata da un senso di profonda crisi: “the crisis of our time, the crisis of the West.”⁹⁷² Una crisi al cui cuore stava, come per Voegelin, la riduzione della filosofia politica ad una ideologia o a un mito, vale a dire la sua politicizzazione (*vis a vis*, si potrebbe anche parlare di una filosofizzazione della politica)⁹⁷³: cioè il fatto che l’analisi razionale dei fondamenti su cui si regge una comunità, analisi da cui unicamente può derivare la loro giustificazione, è stata sostituita dalle mere e in gran parte cieche lealtà e devozione a quei principi. L’occidente, ci dice Strauss, è divenuto incerto dei suoi fondamenti; ha perduto la fiducia nel suo destino⁹⁷⁴. Se infatti il progetto moderno, un progetto universale, può essere inteso come quello della conquista progressiva di sempre più elevati livelli di benessere per nazioni costituite da cittadini liberi ed uguali e se alla base di questo sviluppo si trova una

⁹⁷¹ Nel saggio “Immortality: Experience and Symbol” Voegelin cita come esempio della chiusura moderna a discutere dei fondamenti le analisi dell’esperienza religiosa da parte di autori come Feuerbach, Marx, Freud. Si tratta di analisi che, pur diversissime, sono accomunate dal fatto di ridurre in una maniera o un’altra l’esperienza religiosa a un’illusione: l’effetto collaterale di altri fenomeni immanenti, siano essi meccanismi psicologici o economici o di altro genere. Ibid., pp. 68 e ss. Cfr.: Voegelin, “Autobiographical Reflections”, p. 123.

⁹⁷² Strauss, *The City and Man*, p. 1.

⁹⁷³ Ibid., p. 2. Strauss, L., “La crise de notre temps”, in *Nililisme et politique*, O. Sedeyn (trad.), Parigi, Payot & Rivages, 2001, p. 78. Strauss, *Natural Right and History*, p. 34. Strauss, L., “Introduction”, in *History of Political Philosophy*.

⁹⁷⁴ Strauss, *The City and Man*, pp. 3-5. Strauss, “La crise de notre temps”, pp. 80, 84.

scienza intesa come un'impresa al servizio del potere dell'uomo sulla natura, uno strumento per il suo controllo⁹⁷⁵, allora secondo Strauss, questo progetto si è venuto improvvisamente a trovare senza fondamenti. Difatti, proprio nel momento in cui si è sottomessa la ricerca del sapere, la scienza, alle esigenze del potere, questo ha finito con il ritrovarsi senza nessun'altra guida a parte se stesso; cioè si è terminati nel nichilismo. E questo perché, se nella concezione classica spettava alla filosofia il compito di interrogarsi razionalmente sui principi ultimi, cioè di darne un sostegno al di là della semplice adesione per tradizione o per spirito di lealtà, con l'avvento della rivoluzione scientifica questo compito è stato messo da parte.

Il significato originario della scienza politica e l'abbassamento di prospettiva della modernità

L'analisi che Strauss ha sviluppato in vari suoi scritti del fondamentale passaggio che, dal punto di vista dei presupposti filosofici, ha costituito l'evento della modernità è naturalmente complessa. Quello che possiamo dire, senza correre il rischio di presentare semplificazioni troppo grossolane, è che secondo Strauss il principale impatto che ebbe la rivoluzione scientifica dal punto di vista dei principi primi su cui si reggeva la cultura occidentale fu quello di spodestare la filosofia, ed in particolare quella politica, dal compito gerarchicamente prioritario (compito per il quale compete con la religione) di riflettere sui principi ultimi, sulle questioni più rilevanti della comunità. O più precisamente, l'avvento della scienza moderna ebbe, secondo Strauss, la gravissima conseguenza di far sì che s'iniziasse a riflettere sulle grandi questioni della condizione umana non in riferimento a ciò che gerarchicamente sta sopra all'essere umano, ma a ciò che gli sta sotto⁹⁷⁶:

“Whatever the significance of modern natural science may be, it cannot affect our understanding of what is human in man. To understand man in the light of the whole means for modern natural science to understand man in the light of the sub-human. But in that light man as man is wholly unintelligible. Classical political philosophy viewed man in a different light. It was originated by Socrates. And Socrates was so far

⁹⁷⁵ Non più una scienza ‘contemplativa’ come secondo i classici, ma una scienza ‘attiva’. Una scienza che secondo una nota formula citata da Strauss di Francis Bacon, il maggior pensatore a teorizzare l'assoggettamento della scienza al potere, ha l'obiettivo del “relief of man's estate.” Strauss, “La crise de notre temps”, pp. 80, 84-85.

⁹⁷⁶ Questo punto è stato messo in evidenza molto bene da Smith: Smith, S. B., *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 118.

from being committed to a specific cosmology that his knowledge was knowledge of ignorance. Knowledge of ignorance is not ignorance. It is knowledge of the elusive character of the truth, of the whole. Socrates, then, viewed man in the light of the mysterious character of the whole... We may also say he viewed man in the light of the unchangeable ideas, i.e., of the fundamental and permanent problems. For to articulate the situation of man means to articulate man's openness to the whole. This understanding of the situation of man which includes, then, the quest for cosmology rather than a solution to the cosmological problem, was the foundation of classical political philosophy.”⁹⁷⁷

Ciò che sta sostenendo Strauss in questo passaggio, può essere spiegato ritornando per un attimo a Voegelin. Abbiamo visto che per questo pensatore la caratteristica essenziale che contraddistingue la condizione umana è la sua completa e ineludibile partecipazione in una realtà omnicomprensiva, la cui struttura può conoscere parzialmente, ma il cui significato ultimo gli è ignoto. Una delle caratteristiche basiche che l'essere umano sperimenta di essa è la sua struttura gerarchica, secondo il parametro della durabilità. L'essere umano, difatti, si scopre come un essere finito che vive in un cosmo che lo ha preceduto e che continuerà dopo di lui. A sua volta, a causa della sua finitezza, scopre che la causa di questa struttura eterna giace al di fuori di lui e che la sua essenza gli è ignota⁹⁷⁸. Il mantenimento di una sintonia verso l'apertura di questo livello più alto dell'essere risulta essenziale per del suo ordine esistenziale, giacché ciò che passa è incluso e trova sostegno in ciò che esiste eternamente; mentre al contrario, una chiusura al mistero dell'essere, cioè l'immanentizzazione della causa ultima, produce le malattie esistenziali che abbiamo prima analizzato⁹⁷⁹.

⁹⁷⁷ Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 38-39.

⁹⁷⁸ Voegelin, *Israel and Revelation*, pp. 1-4. L'elemento più noto della gerarchia della struttura dell'essere nella filosofia classica è, naturalmente, la descrizione della causa ultima, il cosiddetto 'motore immobile', di Aristotele nel XII libro della *Metafisica*.

⁹⁷⁹ “Attunement... will be the state of existence when it hearkens to that which is lasting in being, when it maintains a tension of awareness for its partial revelations in the order of society and the world, when it listens attentively to the silent voices of conscience and grace in human existence itself. We are thrown into and out of existence without knowing the Why or the How, but while in it we know that we are of that being to which we return. From this knowledge flows the experience of obligation, for though this being, entrusted to our partial management in existence while it lasts and passes, may be gained by attunement, it may also be lost by default. Hence the anxiety of existence is more than a fear of death in the sense of biological extinction; it is the profounder horror of losing, with the passing of existence, the slender foothold in the partnership of being that

Seppure il linguaggio e il pensiero di Strauss siano piuttosto differenti rispetto a Voegelin sulla fondamentale questione della trascendenza, ed in particolare sul significato religioso di essa, Strauss in qualche modo ci viene a dire una cosa simile⁹⁸⁰. L'essere umano, ci dice, appartiene a una realtà maggiore che lo include: un macrocosmo, la cui natura naturalmente non è umana e il cui fondamento può essere sia sub-umano o supra-umano. Egli deve essere inteso in relazione a una di queste due possibilità: "either man is an accidental product of a blind evolution or else the process leading to man, culminating in man, is directed toward man."⁹⁸¹ Nel momento in cui la scienza naturale si sostituì alla filosofia e alla religione e la scienza politica iniziò a guardare verso di essa come punto di riferimento, la spiegazione dell'essere umano iniziò ad essere data secondo la prima delle due categorie, quella del sub-umano, con la gravissima conseguenza che tale riflessione iniziò a credere di poter prescindere dalle questioni normative - come l'essere umano dovrebbe comportarsi - per concentrarsi solamente in quelle descrittive - come egli è. Ed è così che iniziò il suo declino, perché come Strauss ebbe modo di scrivere in una occasione con il suo solito stile sibillino:

"it is safer to understand the low in the light of the high, then the high in the light of the low. In doing the latter one necessarily distorts the high, whereas in doing the

we experience as ours while existence lasts. In existence we act our role in the greater play of the divine being that enters passing existence in order to redeem precarious being for eternity." Ibid., pp. 4-5.

⁹⁸⁰ La questione della relazione tra l'esperienza della trascendenza religiosa e quella filosofica, o del rapporto tra rilevazione e ragione, è uno dei punti in cui la divergenza tra i due è più marcata. In linea di massima, se Voegelin, come abbiamo detto precedentemente, postula una equivalenza di fondo tra le due esperienze, per Strauss tra la filosofia e l'esperienza religiosa esiste uno iato incolmabile. I due pensatori hanno dibattuto esplicitamente tra di loro su questa questione in alcune lettere incluse nell'epistolario a cui ci siamo riferiti prima: Strauss e Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, pp. 80-82. Lo stesso titolo scelto dagli editori rivela l'importanza di questo tema nelle conversazioni tra i due; importanza che viene ribadita nell'introduzione con cui questi aprono il testo. C'è da specificare, comunque, non solo che Strauss ha mostrato sempre un enorme rispetto ed interesse filosofico per le questioni religiose, ma anche che Voegelin, un autore che ha parlato così spesso in termini religiosi, ha riconosciuto in più punti il valore emblematico dell'esperienza della trascendenza filosofica, come ci dimostrano le seguenti considerazioni: "The Socratic irony of ignorance has become the paradigmatic instance of awareness for this blind spot at the center of all human knowledge about man. At the center of his existence man is unknown to himself and must remain so, for the part of being that calls itself man could be known fully only if the community of being and its drama in time were known as a whole. Man's partnership in being is the essence of his existence, and this essence depends on the whole, of which existence is a part. Knowledge of the whole, however, is precluded by the identity of the knower with the partner, and ignorance of the whole precludes essential knowledge of the part." Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 2.

⁹⁸¹ Strauss, L., "Social Science and Humanism", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 7.

former one does not deprive the law of the freedom to reveal itself fully as what it is.”⁹⁸²

Strauss ci spiega che la filosofia politica, così come intesa nel suo senso originario, era il tentativo di riflettere sulla essenza delle cose politiche. Essa era una branca della più generale filosofia, il cui compito era quello di riflettere sull'essenza di tutte le cose. Il primo filosofo politico, Socrate, nel riflettere sulla natura di tutte le cose, partendo dalle opinioni più autoritative riguardo esse, quelle contenute nelle leggi, scoprì che tali opinioni erano in contrasto tra loro (in ogni città ci sono leggi differenti da quelle delle altre città, per esempio). Si vide dunque obbligato a trascendere queste opinioni, cercando il vero conoscenza non più nelle sole leggi ma nella natura. La ricerca di Socrate, comunque, manteneva un evidente significato politico, dal momento in cui questo confronto tra *nomos* e *physis* metteva in discussione le leggi della città (le cui origini sono divine e dunque sacre), tanto è vero che egli decise di svolgere questa ricerca attraverso il dialogo con i suoi concittadini, cioè attraverso la dialettica: partendo dalle opinioni generali, dal senso comune, attraverso il metodo della domanda e della risposta, cercava di ascendere verso il conoscenza. Ed in questa sua indagine, necessariamente la prima cosa di cui dovette occuparsi furono appunto quelle questioni che sorgono per prime nella convivenza comune, cioè quelle politiche⁹⁸³. Ecco perché, dice Strauss, la filosofia politica è la “first philosophy” e perché essa deve sempre rimanere sempre e comunque “that branch of philosophy which is closest to political life, to non-philosophical life, to human life.”⁹⁸⁴

Come si può notare, dunque, intrinseco alla stessa filosofia politica esiste un impulso creativo che si scinde tra lo studio dell'ambito politico, come parte del tutto, e il tutto in cui esso è incluso, cioè il cosmo, o la natura⁹⁸⁵. Lo studio del tutto si vede costretto ad analizzare

⁹⁸² Strauss, L., *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1982, p. 2.

⁹⁸³ Strauss, *The City and Man*, p. 20.

⁹⁸⁴ Ibidem. Cfr.: Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 10.

⁹⁸⁵ Seth Benardete, uno dei migliori allievi di Strauss, in un articolo-rassegna del testo *The City and Man* di Strauss, mette in evidenza questa tensione e il fatto che da essa scaturisca tanto la primazia della filosofia politica rispetto alla filosofia in generale, quanto al tempo stesso la sua incompletezza: “Inasmuch as the desire for knowledge of the whole cannot be assumed to be necessarily consistent with the desire for the goodness or wholeness of the soul, philosophy is caught between the urgency of the human and the importance of its primary quest. Socrates’ recourse to speeches, or dialectics, is the expression of this tension. It necessarily begins with the here and now as it is spoken of, for the here and now as it is merely experienced is silent with regard to what is to be done. Philosophy examines opinions, especially the most authoritative opinions of the city. In subjecting the most authoritative opinions to examination, it denies their authoritativeness and transcends the city. Its transcendence of the city discloses the limitations of the city. The limitations of the city

per prima cosa le limitazioni della città (cioè delle sue convenzioni) e dunque a dover affrontare quelle questioni basiche che definiamo come politiche. La filosofia è dunque innanzitutto filosofia *politica*, ma proprio perché *filosofia*, essa deve restare sempre aperta alla comprensione del tutto: capire dunque quelle questioni partendo dalle convenzioni che come tali sono contingenti e mutevoli (il *nomos*) cercare di superarle guardando verso ciò che è eterno e immutabile come la natura (*physis*)⁹⁸⁶. Possiamo dire che la scienza politica classica, nel suo originale significato socratico, può essere intesa come il tentativo di comprendere l'essere umano nelle sue potenzialità positive, cioè in relazione a dei principi superiori il cui significato ultimo è, in ultima istanza, sfuggente, irraggiungibile; un tentativo che, proprio a causa di questo carattere elusivo di ciò a cui tende, deve costantemente rinnovarsi:

“Because the elusiveness of the whole, the beginning or the questions retain a greater evidence than the end or the answers; return to the beginning remains a constant necessity.”⁹⁸⁷

Alla radice della scienza naturale e specificamente della scienza politica moderna (che sul modello di quella si è formata), invece, si trova secondo Strauss proprio un atto di negazione di questa apertura indagatrice verso i principi ultimi ed in particolare della nozione del bene comune. Di fronte alla loro elusività, si è preferito abbandonare la ricerca sui principi ultimi, ed in particolare per ciò che riguarda la scienza politica, si è smesso di considerare la questione del bene comune come quella principale⁹⁸⁸.

Una certa indipendenza della scienza politica si trovava, a dire il vero, anche nella scienza politica classica. Anzi, Strauss considera Aristotele, piuttosto che Platone, il vero inventore della scienza politica proprio per averla resa autonoma dalla cosmologia, differenziandone l'ambito (quello degli affari umani, come lo chiamava Aristotele), ed il tipo

define the city. The city is the first thing about which can say what it is. The city thus come to light as a special kind of part: while being obstacle to philosophy it alone makes philosophy possible. “The city is both closed to the whole and open to the whole.” Benardete, S., “Leo Strauss' 'The City and Man'”, *Political Science Reviewer*, vol. 8 (1978), pp. 1-20, qui pp. 3-4. L'ultima sentenza di questa citazione, Bernadete la trae da *The City and Man* di Strauss.

⁹⁸⁶ Strauss, *The City and Man*, p. 20.

⁹⁸⁷ Ibid., p. 21.

⁹⁸⁸ “... the meaning of the common good is essentially controversial, due to its comprehensive character. Thus the temptation arises to deny, or to evade, the comprehensive character of politics and to treat politics as one compartment among many.” Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 16-17. Cfr.: Strauss, *The City and Man*, pp. 20-21. Strauss, “An Epilogue”, p. 219.

di conoscenza (quello pratico), da quello delle scienze teoretiche naturali⁹⁸⁹. Tuttavia, questa autonomia va intesa in una forma qualificata ed è di un tipo ben differente da quella moderna. La scienza politica aristotelica si caratterizzava infatti, tra l'altro per il fatto di considerare l'essere umano l'unico dotato di un senso di rispetto per se stesso, della dignità; un senso che gli deriva dal fatto che questi può provare un senso di vergogna giacché, unico tra tutti gli esseri, è dotato della consapevolezza della differenza tra come vive e come dovrebbe vivere. La sfera degli assunti umani è dunque una sfera *sui generis*, che non può essere derivata da quella sub-umana⁹⁹⁰. Ed è proprio ciò che gli garantisce una certa autonomia. Essa è quella incaricata di capire quale regime, quale ordine legale, sia più idoneo a far sì che il cittadino meglio possa svilupparsi secondo giustizia. Ed in questo suo studio essa gode di una certa autonomia dallo studio degli assunti non umani (di pertinenza delle scienze teoretiche). L'azione umana si svolge in un contesto pratico e ha dei fini naturali che sono indipendenti, in certa misura, dallo studio delle cose non umane; per questo la sua comprensione e sistematizzazione è di pertinenza di un tipo particolare di scienze: quelle pratiche.

Così la scienza politica aristotelica divenne una scienza autonoma e pratica, potendo assumere la forma del trattato e il carattere esortativo del consiglio dato a chi agisce in politica. In un certo senso, essa perse quel carattere 'ascetico' (nel senso letterale) della filosofia politica socratica, cioè il fatto di vedersi costantemente attratta a trascendere la sfera degli assunti umani verso il tutto in cui essa è contenuta, che prendeva forma attraverso la forma dialogica. Tuttavia, pur nella scienza politica e pratica aristotelica, le discussioni sul tutto, sui principi ultimi, non potettero mai essere escluse completamente⁹⁹¹; tutt'altro, esse si mantengono strettamente interconnesse e mutuamente dipendenti⁹⁹². E questo non solo

⁹⁸⁹ Strauss, *The City and Man*, p. 21.

⁹⁹⁰ Tutto ciò, spiega Strauss, si basa su un'ulteriore premessa che potremmo definire cosmologica, cioè il fatto che secondo la scienza politica classica il tutto è costituito da parti essenzialmente differenti tra loro; mentre quella moderna presuppone che non esistano differenze essenziali tra le parti del tutto, ma solo di grado. Strauss, "An Epilogue", pp. 205-207.

⁹⁹¹ E difatti, dice Strauss, non è una casualità che in quei punti della *Politica* aristotelica in cui più ci si avvicina a discutere delle cose più importanti lo stile del trattato si trasforma per assumere quasi la forma di un dialogo. Strauss, *The City and Man*, p. 21.

⁹⁹² La differenza a cui qui ci stiamo riferendo, tra la scienza politica socratica-platonica e quella aristotelica chiama in causa una differenza tra le due nella concezione della legge naturale, che Strauss analizza nel suo *Natural Right and History*. Secondo la visione socratica-platonica esisterebbe una intrinseca e fondamentale discrepanza tra la giustizia assoluta (quella del diritto naturale) e quella della città (quella convenzionale), per cui, nella città risulta possibile solo un 'diritto naturale diluito'. Nel caso di Aristotele, invece, una tal discrepanza non esiste, nel senso che tra la giustizia della città e quella assoluta o naturale non si pone alcuna frattura

perché le questioni politiche si vedono costantemente minacciate da false dottrine riguardanti il tutto; dottrine dogmatiche che chiudono invece di mantenere costantemente aperta la ricerca sul significato del tutto⁹⁹³. Ma anche perché proprio per il carattere *sui generis* dell'essere umano, ogni sua azione politica chiama in causa costantemente un fondamentale elemento normativo, cioè un giudizio che va al di là del punto di vista soggettivo verso la questione generale del bene e del male; cosicché le opinioni che guidano la sua azione devono sempre cercare di superarsi e tendere al conoscenza del "complete political good, i.e., of the essential character of the good society", cioè a divenire scienza della politica⁹⁹⁴.

Una delle caratteristiche che secondo Strauss marcherebbe la differenza della scienza politica moderna con quella classica, come abbiamo detto poc'anzi, è invece proprio per il rifiuto di quella di considerare le questioni ultime. La rivoluzione scientifica del secolo XVI fu il punto di svolta in questo senso. Uno degli aspetti più rilevanti di tale rivoluzione fu infatti la scissione tra filosofia e scienza, nel momento in cui la seconda, in contrapposizione con la prima, di fronte all'elusività del tutto dichiarò inutile dal punto di vista scientifico (quando non addirittura fuorviante o nocivo) un tale tipo di indagine. La rivoluzione scientifica, ci dice Strauss, fu in particolare la vittoria di due discipline - la fisica e la matematica - che vantando una totale indipendenza, o neutralità, rispetto alle dottrine metafisiche e teleologiche (siano esse dogmatiche o no), poterono emanciparsi dalla autorità della filosofia (così come dalla religione), relegandola in un angolo⁹⁹⁵.

Questo processo va messo in relazione con un cambiamento importantissimo, anche se più nascosto, in quelli che potremmo chiamare i presupposti cosmologici, nel momento in cui la distinzione nell'ambito dell'esistente tra sub-umano, umano e super-umano venne abbandonata agli effetti scientifici. Non più differenze qualitative, ma quantitative distinguono l'essere umano dal resto dell'esistente; così che lo studio del comportamento umano, dal momento in cui la referenza al super-umano era preclusa in quanto dominio della discredita 'metafisica', doveva coincidere metodologicamente con quello di qualsiasi altro essere secondo la formula per cui capire una cosa significa capirne l'origine, la causa, dal

inevitabile. In sostanza, per Socrate e Platone la tensione tra la filosofia e la città è molto più drastica che secondo Aristotele. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 146-162. Cfr.: Strauss, *The City and Man*, p. 122.

⁹⁹³ Strauss dice a questo proposito che l'autonomia della scienza politica è *de jure* ma non *de facto*. Strauss, "An Epilogue", p. 206.

⁹⁹⁴ Strauss, L., "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 23, no. 2 (1996), pp. 127-207, qui p. 131.

⁹⁹⁵ Strauss, "An Epilogue", p. 205.

punto di vista materiale. Un tale cambiamento ebbe un impatto decisivo nella nuova scienza politica che iniziò a prendere forma in quell'epoca (rappresentata per esempio dal pensiero politico di Hobbes) prendendo come modello non più la tradizione del pensiero politico, ma la nuova scienza naturale. Un nuovo corso che porterà a definire i contorni di quella che Strauss chiama in varie occasioni "the new political science"⁹⁹⁶ e che, in larga misura, può essere identificata con la scienza politica positivista. Con queste parole Strauss ci sintetizza una tale svolta:

"According to the new political science, or the universal science of which the new political science is a part, to understand a thing means to understand it in terms of its genesis or its conditions and hence, humanly speaking, to understand the higher in terms of the lower: the human in terms of the subhuman, the rational in terms of the subrational, the political in terms of the subpolitical. In particular the new political science cannot admit that the common good is something that is."⁹⁹⁷

In sostanza, in forte sintonia con l'analisi di Voegelin, Strauss individua nel momento della rivoluzione scientifica un punto di svolta fondamentale per la scienza politica: il momento in cui questa, prendendo come punto di riferimento la nuova fisica materialista, inizierà un cammino progressivo (il cui punto finale sarà la scienza politica 'behaviorista'), in direzione di un allontanamento, o meglio, di una chiusura verso le questioni centrali che marciano la convivenza politica, la cui manifestazione più eclatante è l'incapacità da parte della scienza politica moderna di riflettere sulla nozione del bene comune, che per forza di cose è un concetto il cui significato è trascendente in direzione dell'assoluto. E di questa incapacità, conclude Strauss, la conseguenza più drammatica sarà per la scienza politica il cadere

⁹⁹⁶ Per esempio, nel saggio "An Epilogue" citato in queste pagine.

⁹⁹⁷ Strauss, "An Epilogue", p. 207. Qui Strauss si sta riferendo a qualcosa di molto simile a ciò a cui Voegelin si riferiva con l'espressione "materialization of the external world", cioè "the misapprehension that the structure of the external world as it is constituted in the system of mathematized physics is the ontologically real structure of the world." Voegelin, E., *Revolution and the New Science*, p. 164. Voegelin, come Strauss, individua nella rivoluzione scientifica, ed in particolare nel trionfo della nuova fisica inaugurata dalle scoperte di Galileo, consolidatasi con la rivoluzione cartesiana e stabilitasi definitivamente con la meccanica di Newton, un momento cruciale nello sviluppo delle scienze umane ed in particolare della scienza politica verso quella crisi di cui abbiamo parlato nelle pagine anteriori. L'analisi di questo movimento, che definisce 'scientismo', fu proposta per la prima volta nel seguente articolo: Voegelin, E., "The Origins of Scientism", *Social Research*, vol. 15 (1948), pp. 462-494. Un articolo che fu poi parzialmente riproposto nella sua *History of Political Ideas*, in particolare nel capitolo "The English Quest for the Concrete", da cui è tratta la citazione di poc'anzi. Per una ricostruzione del resoconto delle radici dello scientismo in Voegelin, si veda: Cooper, *Eric Voegelin*, pp. 95-119.

nell'irrilevanza e in una sua involuzione da guida spirituale della società a mero supporto ideologico di questa⁹⁹⁸.

È questo, in sintesi, il senso politico più evidente di quella che il pensatore tedesco chiamava la crisi del mondo occidentale e alla quale si è riferito in un modo insolitamente chiaro ed esplicito in questa occasione:

“The crisis of modernity reveals itself in the fact, or consists in the fact, that modern western man no longer knows what he wants – that he no longer believes that he can know what is good and bad, what is right and wrong. Until a few generations ago, it was generally taken for granted that man can know what is right and wrong, what is the just or the good or the best order for society – in a word that political philosophy is possible and necessary. In our time this faith has lost its power. According to the predominant view, political philosophy is impossible: it was a dream, perhaps a noble dream, but at any rate a dream.”⁹⁹⁹

Un giudizio di questo tipo richiama da vicino l'analisi del fenomeno ideologico ed in generale della chiusura rispetto al trascendente di Voegelin che abbiamo proposto prima; ma in un certo senso, forse più limitato, può anche essere esteso, come vedremo, ad Arendt.

Al principio di questo nuovo corso segnato, Strauss pone, come è noto, due pensatori: Machiavelli e Hobbes¹⁰⁰⁰. Due filosofi politici che mutarono il corso della

⁹⁹⁸ Il conoscenza genuino delle questioni fondamentali, cioè la comprensione del loro carattere irrisolvibile però al tempo stesso impellente (delle questioni, si badi bene e non delle risposte) è per Strauss sempre meglio che la cecità o la indifferenza a loro accompagnata dal conoscenza su un vasto numero di questioni più o meno effimere. E a sostegno di questa tesi cita S. Tommaso: “Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est qual certissima cognitio quae habetur de minimis rebus.” Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 11.

⁹⁹⁹ Strauss, "The Three Waves of Modernity", p. 81.

¹⁰⁰⁰ Nell'analisi di Voegelin, Machiavelli risulta un pensatore politico importante, ma non rilevante come per Strauss. Al pensatore fiorentino, difatti, egli dedicherà tra i suoi scritti solo un capitolo nella sua *History of Ideas*; un capitolo dal quale emerge il ritratto di un pensatore che ha sviluppato una lucida analisi dei meccanismi del potere, ma che, seppur non condannabile delle tendenze 'gnostiche' e immanentiste tipiche della modernità grazie al suo paganesimo naturalista e agli elementi mitologici presenti nella sua opera, non occupa un primo posto nella 'ricerca dell'ordine' essendo privo di una vera e propria dimensione trascendente. Voegelin, E., *History of Political Ideas, Vol. 4: Renaissance and Reformation (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22)*, D. L. Morse e W. M. Thompson (eds.), Columbia, MO, University of Missouri Press, 1998, pp. 31-87. Un confronto tra l'interpretazione di Strauss e quella di Voegelin di Machiavelli lo si può trovare in questi due articoli: Schram, G. N., "Strauss and Voegelin on Machiavelli and Modernity", *Modern Age*, vol. 31, no. 3/4 (1987), pp. 261-266. Moulakis, A., "Leo Strauss and Eric Voegelin on Machiavelli", *European Journal of Political Theory*, vol. 4, no. 3 (2005), pp. 249-262. Piuttosto differente, invece, è l'interpretazione di Machiavelli proposta da Arendt, secondo la quale questi rappresenterebbe il solo grande pensatore nella teoria politica moderna capace ad aver

disciplina sostituendo all'idea che la vita in comunità dovesse reggersi su una concezione 'idealista' dell'essere umano, quella che prende come punto di riferimento ciò che a questi è superiore, con una 'realista', per cui questa doveva e poteva basarsi solo su ciò che trascende l'umano verso il basso: non più il bene comune come fine trascendente e la virtù come l'ideale naturale da cercare, sviluppare, a cui tendere, ma la bramosia della gloria (Machiavelli) e il timore della morte e l'istinto di sopravvivenza (Hobbes). Così che, l'atto di nascita del pensiero moderno, fu secondo Strauss, un atto di forte polemica contro tutta la tradizione filosofica (ma anche religiosa) antica, un'accusa di idealismo: "Modernity started with the dissatisfaction with the gulf between the is and the ought, the actual and the ideal."¹⁰⁰¹

Innanzitutto Machiavelli, "the founder of modern political philosophy", colui che tentò e riuscì ad operare coscientemente una autentica rottura con la tradizione, inventando una scienza politica completamente nuova e scoprendo, come Colombo con l'America, un nuovo continente morale¹⁰⁰². La rivoluzione del fiorentino fu una rivoluzione 'realista': Machiavelli, secondo Strauss, abbandonò coscientemente il significato originale del concetto di "good society, or of the good life" degli antichi, trascurando *in toto* qualsiasi considerazione riguardo gli attributi più nobili dell'essere umano. Non esistono standard supra-umani, con cui regolarsi, la natura non dà indicazioni a riguardo. Del resto, la vita politica sarebbe troppo instabile per essere governata da principi di giustizia, perché essa è nelle mani dell'imprevedibile arbitrio del regno di Fortuna (almeno per metà, ci dice nel famoso capitolo XXV del *Principe*), contro il quale solo una virtù strettamente politica - intesa in un modo minimalista, cioè strumentale a fini politici non trascendentali come il

percepito la dignità dell'azione politica propria del periodo classico, al di là della sua moderna corruzione utilitaristica, o della sua sottomissione a visioni religiose. Si veda per esempio: Arendt, *The Human Condition*, p. 35.

¹⁰⁰¹ Strauss, "The Three Waves of Modernity", p. 91. Nonostante il tono da 'grande narrativa' di una ricostruzione come questa, è evidente che un autore così attento e rispettoso delle specificità dei grandi pensatori della tradizione filosofica come Strauss non poteva che essere ben cosciente della diversità e dell'eterogeneità di quello che chiama il 'progetto moderno'. Così nel saggio appena citato, "Three Waves of Modernity", in cui ricostruirà tale progetto differenziandolo in tre fasi, si domanda se sia possibile parlare di un singolo progetto moderno nel momento in cui "nothing is more characteristic of modernity than the immense variety and the frequency of radical change within it." A ciò risponde che l'unico comune denominatore che è possibile rintracciare per definire un tale progetto è semplicemente un atto di negazione (pur dalla portata enorme): il rifiuto della filosofia politica premoderna. "If premodern political philosophy possesses a fundamental unity, a physiognomy of its own, modern political philosophy, its opponent, will have the same distinction at least by reflection." Ibid., p. 83.

¹⁰⁰² Il problema, aggiunge poco dopo Strauss, è se il nuovo continente scoperto da Machiavelli fosse o no idoneo alla vita umana. Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 40.

mantenimento della libertà dal dominio straniero, la stabilità della legge, la prosperità, la gloria e l'impero¹⁰⁰³ - può sperare di lottare.

Se secondo l'approccio tradizionale la moralità era qualcosa di sostanziale, una forza ordinatrice della società e dell'anima e un istinto naturale all'essere umano; Machiavelli si pose invece la questione di quale fosse la vera natura dell'atto fondatore di un ordine che potesse permettere la pratica della virtù solo grazie alla presenza di una tradizione e di un marco sociale. Domanda a cui rispose sostenendo che, come insegna la storia di Roma, solo un atto di ingiustizia, un atto di potere arbitrario, determinato dal desiderio della gloria, avrebbe potuto costituire un ordine giusto. Ecco, dunque, che nel Machiavelli di Strauss la convivenza politica viene garantita solo attraverso un radicale ribassamento degli standard: la bramosia della gloria al posto della ricerca della giustizia¹⁰⁰⁴; o, in altre parole, attraverso la trascendenza dell'umano verso il 'basso' piuttosto che verso l'alto¹⁰⁰⁵. In modo tale che quella che ai suoi occhi, e a quelli di molti suoi successori, sembrò essere la scoperta di un nuovo ed inesplorato continente risultò, in fin dei conti, un radicale contrazione degli orizzonti¹⁰⁰⁶.

E dopo Machiavelli, in secondo luogo, Strauss situa Hobbes: il primo pensatore politico nel quale gli effetti dirompenti della nascente rivoluzione scientifica si fecero realmente sentire; colui il quale si propose di rifondare l'intero edificio della teoria politica, di fronte a quello che considerava un suo totale fallimento causato dal suo intrinseco carattere utopico, ricostruendolo sulle solide basi di un corretto metodo del ragionare che prendesse spunto dalla perfetta coerenza logica e precisione della matematica¹⁰⁰⁷. Hobbes, ci dice

¹⁰⁰³ Ibid., p. 42.

¹⁰⁰⁴ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 178-179. Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 295. Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 41-43.

¹⁰⁰⁵ Così, nota Strauss, Machiavelli consiglierà al principe di un nuovo principato di imitare nelle sue azioni la bestia, come fosse una figura mitologica per metà uomo e per metà animale. L'essere umano, cioè, non deve più trascendere la propria umanità verso l'alto, imitando l'immagine di Dio, ma verso il 'basso': raggiungere la gloria con la potenza e la vitalità di un animale feroce. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 78.

¹⁰⁰⁶ "Machiavelli does not bring to light a single political phenomenon of any fundamental importance which was not fully known to the classics. His seeming discovery is only the reverse side of the oblivion of the most important elements of political philosophy: all things necessarily appear in a new light if they are seen for the first time in a specifically dimmed light. A stupendous contraction of the horizon appears to Machiavelli and his modern liberal successors as a wondrous enlargement of the horizon." Ibid., p. 295.

¹⁰⁰⁷ Sheldon Wolin, un attento studioso di Hobbes, a proposito della fascinazione verso la forza rivoluzionaria del metodo scientifico ha scritto: "Hobbes pensaba che una revolución cultural era posible porque su propia época había demostrado que, por primera vez en la historia, los hombres podían producir teorías capaces de transformar el mundo tanto en el terreno del pensamiento como en la propia práctica. Su tiempo había sido testigo de la emergencia del científico como figura heroica. El nuevo paradigma del héroe, encarnado en Galileo y Kepler, había mostrado las maravillas que podía alcanzar la mente humana si ésta se atrevía a

Strauss, era perfettamente convinto dell'incapacità dell'essere umano di conoscere l'universo e la sua finalità¹⁰⁰⁸. Qualsiasi tipo di cosmovisione teleologica risultava per lui impossibile, giacché all'essere umano è concesso di conoscere scientificamente solo ciò che da lui dipende, di cui è causa. Da lì che la filosofia politica, per Hobbes, dovesse essere fondata non più sugli imperscrutabili principi ultimi dell'universo, ma sulle necessità basiche umane. La legge naturale e l'ordine sociale dovevano continuare a guidare lo sforzo teorico (in questo, dunque, Hobbes concordava con la tradizione idealista), tuttavia la scienza doveva smettere di cercare la perfezione umana per concentrarsi sulla natura umana, quella reale e concreta. Soprattutto, la scienza politica doveva ribassare le sue aspettative per assicurarsi la possibilità di avere successo nel mondo pratico.

Ed è così che Hobbes dicesse la sua scienza della politica non più in direzione dell'essere umano nelle suoi fini ultimi, le sue massime potenzialità, ma nella sua condizione più bassa, originaria, il "*primum naturae*"¹⁰⁰⁹, cioè l'istinto più basilico che è quello del timore della morte. La morte, sintetizza dunque Strauss, viene a prendere il posto del *telos*; con la conseguenza che il nucleo profondo di questa scienza viene modificato:

"If, then, natural law must be deduced from the desire for self-preservation, if, in other words the desire for self-preservation is the sole root of all justice and morality, the fundamental moral fact is not a duty but a right; all duties are derivative from the fundamental and inalienable right of self-preservation."¹⁰¹⁰

La sostituzione dei doveri con i diritti come il fatto morale fondamentale operata da Hobbes significava, difatti, che nella costituzione dell'ordine politico giusto si attribuiva più importanza all'individuo che al collettivo e che il suo compito principale non era più quello

renunciar al pasado y a no confiar en autoridad alguna salvo la razón humana." Wolin, S. S., *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, J. Roiz e V. Alonso (trad.), Madrid, Foro Interno, 2005, p. 76. Tuttavia Hobbes, in modo forse ancor più evidente che Machiavelli, era un autore a cavallo tra due epoche. Un autore nel quale convivevano, in una tensione non sempre risolta ma certamente creativa, una grande ammirazione per la nuova scienza della natura, per le potenzialità del rigoroso metodo scientifico, e una profonda cultura umanista e, in particolare, retorica. Proprio in relazione alla concezione della retorica di Hobbes, infatti, sono state proposte interessantissime analisi, tra cui spicca quella di Skinner citata nei capitoli anteriori. Su questo si veda: Roiz, J., "Introducción", in S. Wolin, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, pp. 23-26.

¹⁰⁰⁸ Ci stiamo qui riferendo all'analisi che Strauss fa di Hobbes in relazione alla questione del diritto naturale: Strauss, *Natural Right and History*, pp. 173-177, 180-182.

¹⁰⁰⁹ Ibid., p. 180.

¹⁰¹⁰ Ibid., p. 181.

di promuovere l'eccellenza dei suoi membri, bensì di proteggere i suoi diritti individuali. Il che spiega il perché Strauss lo consideri il padre fondatore del liberalismo¹⁰¹¹.

Con Hobbes, dunque, abbiamo già tutti gli elementi chiave della nuova concezione della politica (e della scienza della politica): la sostituzione della cosmovisione teleologica tradizionale con una meccanicista e dell'idea dell'essere umano come animale politico, la cui felicità dipende dalla ricerca della virtù, con una visione atomista e conflittiva; il fatto che il giusto venga a coincidere con ciò che è legalmente lecito e non con ciò che è eticamente degno e saggio. L'individuo, isolato e timoroso dei suoi pari, diventa la misura di tutte le cose prendendo il posto che finora spettava alla natura, o all'ordine divino; e il diritto soggettivo si sostituisce alla legge naturale¹⁰¹².

Dunque, Strauss individua in questi due autori gli iniziatori di una nuova scienza politica - la scienza politica moderna - il cui comune denominatore, nella grande varietà delle sue manifestazioni, sarebbe questo rifiuto della concezione classica della scienza politica come ricerca di un bene comune, assoluto, trascendente. Tuttavia, pur essendo gli iniziatori di un nuovo modo di concepire la scienza politica, entrambi furono pur sempre pensatori di transizione, pensatori a cavallo tra due epoche¹⁰¹³. Ed ancora più importante di questo, essi furono, a differenza di molti adepti della scienza politica moderna, ancora dei filosofi politici, cioè pensatori che cercarono di capire la politica non evitando le grandi domande e dunque

¹⁰¹¹ Ibid., pp. 181-182.

¹⁰¹² L'analisi di Strauss, oltre a condividere molti punti con quella di Voegelin e in parte con quella di Arendt, richiama molto da vicino quella di un altro filosofo che molto ha scritto e riflettuto sul senso etico-morale della svolta moderna. Secondo MacIntyre il marco tradizionale si sosteneva su tre elementi fondamentali: l'idea dell'essere umano come è, quella di come dovrebbe essere se realizzasse il suo *telos*, ed infine dei precetti morali che indicavano il cammino per unire questi due poli. Con il rifiuto secolare della teologia cattolica e protestante, e dell'aristotelismo, da parte della nuova scienza moderna, venne a cadere questa visione teleologica dell'essere umano - l'idea cioè che esistono degli standard di perfezione naturali per l'umanità - su cui era basata la moralità antica. L'Illuminismo, sostiene MacIntyre, non fu in grado di riempire questo vuoto dando una nuova giustificazione razionale della giustizia; il che ha prodotto quella sorta di vuoto etico caratteristico del nostro tempo. MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londra, Duckworth, 1981. Per un confronto tra le posizioni di Strauss, Arendt e Voegelin su Hobbes, si veda: Galli, C., "Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Hobbes. Tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità", in G. Duso (ed.), *Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, Franco Angeli, 1988.

¹⁰¹³ Machiavelli era un pensatore politico certamente innovatore e molto critico della tradizione, tuttavia ancora completamente immerso in essa. Difatti per capire realmente il carattere innovatore della scienza politica di Machiavelli e quanto essa sia importante per gli sviluppi di quella moderna è necessario, secondo Strauss, uscire dai canoni di questa e recuperare quelli della concezione classica. Solo così sarà possibile rendersi realmente conto della portata della rottura di Machiavelli. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 12.

non evitando fare dei giudizi di valore¹⁰¹⁴. Il problema è, appunto, che le risposte che diedero erano quelle equivocate.

La vacuità della scienza politica positivista

Ma se questo fu il problema della scienza politica di Machiavelli ed Hobbes, per gran parte della scienza politica contemporanea la questione è forse più grave, perché come abbiamo detto, secondo Strauss essa si caratterizza per la sua incapacità, o per aver apertamente rinunciato, a porsi queste domande fondamentali. Ciò è vero, in particolare, per la scienza politica positivista, che rappresenta il grosso della scienza politica contemporanea¹⁰¹⁵.

Strauss si occupa di questo tema in vari scritti, ma soprattutto in un capitolo di *Natural Right and History* dedicato alla distinzione positivista tra fatti e valori e a Max Weber¹⁰¹⁶. Tale distinzione e la concomitante affermazione secondo cui allo scientifico sociale spetterebbe solo di descrivere i fatti e non giudicare i valori, costituisce per Strauss, difatti, uno dei maggiori ostacoli sul cammino del recupero di un'autentica filosofia politica, dal momento in cui la sua ovvia e diretta conseguenza è il relativismo, cioè l'indifferenza rispetto alle questioni che realmente contano. E per Strauss è Max Weber, secondo lui il

¹⁰¹⁴ In particolare, per quanto riguarda Machiavelli, è importante ricordare che Strauss, pur considerandolo un pensatore 'perverso', il fondatore di quella moderna filosofia politica di cui Strauss dà un giudizio profondamente negativo, al tempo stesso ha sempre mostrato un enorme rispetto per la sua profondità e il suo coraggio intellettuale. Machiavelli è agli occhi di Strauss uno dei grandi geni filosofi e letterari del pensiero politico occidentale. Un pensatore di cui loda "the intrepidity of his thought, the grandeur of his vision and the graceful subtlety of his speech", e il carattere "graceful, subtle, and colorful" del suo insegnamento; caratteristiche queste, che Strauss ci dice possono essere percepite solo nel momento in cui si prende (filosoficamente) sul serio l'opinione comune riguardo il suo carattere diabolico. Ibid., p. 13. Strauss, "An Epilogue", p. 223. L'insegnamento di Machiavelli, infatti, è dotato di una "perverted nobility of a very high order", dal momento in cui questi fu in grado di porsi le questioni fondamentali, andando al di là delle questioni locali come quella del patriottismo: non tanto la liberazione dell'Italia, quanto soprattutto la liberazione da una tradizione di pensiero errata e l'educazione dei giovani attenti alla filosofia è il vero obiettivo del suo pensiero. In Machiavelli, cioè, Strauss vede uno dei pochi tra i pensatori moderni, attraverso la cui opera è possibile ripensare socraticamente i grandi problemi politici con la chiarezza propria dei classici. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, pp. 13, 80-81, 299.

¹⁰¹⁵ Strauss scrisse che attualmente "[p]olitical philosophy has been superseded by a non-philosophical political science, by a positivistic political science", il che è il segno più evidente della sua crisi attuale. Strauss, "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates", p. 130.

¹⁰¹⁶ Strauss, *Natural Right and History*, cap. 2. Strauss si occuperà della scienza politica positivista con una certa estensione, anche se con un tono più polemico e in modo meno dettagliato, pure nel suo saggio "An Epilogue" (a cui ci siamo già riferiti in questo scritto), originalmente pubblicato in un volume editato da Herbert J. Storing, intitolato, *Essays on the Scientific Study of Politics* del 1963, e successivamente ri-pubblicato nel testo *Liberalism: Ancient and Modern*. Il miglior studio dell'analisi di Strauss del positivismo è probabilmente il seguente: Behnegar, N., *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

maggior scientifico sociale del secolo XX, colui che ha sostenuto nel modo più consistente la distinzione positivista tra fatti e valori e l'impossibilità per la ragione di risolvere i conflitti tra valori con la maggior consapevolezza teorica¹⁰¹⁷.

Su questo argomento, la coincidenza con Voegelin è considerevole¹⁰¹⁸. Proprio alla scienza politica positivista e al grande sociologo, difatti, questi dedicherà varie pagine critiche dell'introduzione del suo *The New Science of Politics* (che, nell'ambito del *corpus* voegeliniano ricopre la stessa posizione prioritaria che ha *Natural Right and History* nel *corpus* straussiano). Pagine in cui spiegava come in Weber i presupposti filosofici raggiunsero la loro massima espressione teorica, palesando dunque nel modo più evidente le grandi contraddizioni ad essi intrinseche¹⁰¹⁹. Nella ricostruzione di Strauss (e di Voegelin), la scienza politica positivista contemporanea è il prodotto finale, nell'ambito delle scienze umane, di quella rivoluzione culturale rappresentata dalla nuova scienza moderna, di cui abbiamo parlato poc'anzi. Essa rappresenta un tipo di scienza politica che si differenzia in alcuni punti basilari da quella classica, tra cui, quello più evidente la distinzione tra fatti e valori e l'idea che solo le questioni riguardanti i primi possono essere risolte dalla scienza o generalmente dalla ragione. Di fronte al tribunale della ragione, per un positivista, tutti i fini possono essere difesi¹⁰²⁰: "there is a variety of unchangeable principles of right or goodness which conflict with one another, and none of which can be proved to be superior to the others."¹⁰²¹ La conseguenza di una tale posizione è la necessità per la scienza sociale di mantenere una neutralità rispetto ai giudizi di valore; in modo tale che, come conclude Strauss, la scienza si ritrova costretta ad abbracciare il relativismo, prendendo come buoni i valori egemonici in un determinato momento storico qualsiasi essi siano, o addirittura il nichilismo, la totale indifferenza etica¹⁰²².

¹⁰¹⁷ Strauss, *Natural Right and History*, p. 36.

¹⁰¹⁸ Così come riconosce Voegelin in una lettera scritta a Strauss nel 1951. Strauss e Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, p. 80.

¹⁰¹⁹ Voegelin, "The New Science of Politics", pp. 98-105. L'analisi di Voegelin fortemente critica della scienza politica positivista causò la reazione di colui che fu il suo direttore di tesi, il grande giurista Hans Kelsen (l'ideatore della costituzione austriaca del 1920), che del positivismo (nel campo della giurisprudenza) fu uno dei maggiori esponenti. Kelsen risponderà direttamente alle posizioni espresse da Voegelin in questa pubblicazione. Kelsen, H., "A New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's 'New Science of Politics'. A Contribution to the Critique of Ideology", in E. Arnold (ed.), *A New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's 'New Science of Politics'. A Contribution to the Critique of Ideology*, Francoforte e Lancaster, Ontos Verlag, 2004. Per una approfondita e dettagliata analisi della critica di Voegelin al positivismo, si veda: Cooper, *Eric Voegelin*, cap. 3.

¹⁰²⁰ Strauss, "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates", p. 133.

¹⁰²¹ Strauss, *Natural Right and History*, p. 36, cfr. 41-42.

¹⁰²² Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 23-24.

La posizione di Weber risulta emblematica da questo punto di vista, eppure, dice Strauss, trattandosi di un grande pensatore cosciente dei grandi problemi, allo stesso tempo appare ad un più attento scrutinio più sottile e problematica; il che paradossalmente finisce con il rendere ancor più manifesta la portata del problema. Il grande sociologo tedesco, infatti, non era uno storicista assoluto. Egli credeva nell'esistenza di alternative di fondo assolute rispetto alle grandi questioni. Ciò che negava invece, era che la ragione fosse in grado di risolverle; da cui seguiva che tali scelte di fondo non dovessero essere oggetto della scienza politica, intesa classicamente come una indagine razionale su una gerarchia di valori valida per tutti. Weber cioè, considerava che la soluzione socratica - il fatto che "by realizing that we are ignorant of the most important things, we realize at the same time that the most important thing for us, or the one thing needful, is quest for knowledge of the most important things or quest for wisdom"¹⁰²³ - fosse tanto arbitraria come la soluzione contraria e da lì che le grandi questioni etiche fossero irrisolvibili.

Per lui si trattava infatti di questioni extra-razionali, che potevano essere oggetto solo di una scelta strettamente personale basata su un atto di fede. Ancor di più, era proprio da un tale atto di fede che dipendeva la propria dignità come essere umano, secondo Weber quella di affermare se stessi nell'autonomia della scelta dei propri, indiscutibili, valori di fondo¹⁰²⁴. E difatti Weber ha sempre mostrato un grande spessore morale: sia per quanto il suo compromesso con quelli che considerava essere i suoi valori fondamentali, come il rigore scientifico, l'onestà intellettuale, sia per quanto riguarda la sua lucida sensibilità nel riconoscere (come ha notato anche Voegelin) la profonda crisi spirituale del 'disincanto' occidentale come il frutto della razionalizzazione e della secolarizzazione e nel capire che il cammino che si stava seguendo avrebbe portato alla catastrofe¹⁰²⁵. La sola cosa di cui non è stato capace fu appunto quella di indicare la cura per questo stato di cose.

Dunque per Strauss il nichilismo di Weber va qualificato: si tratta di un 'nichilismo nobile'¹⁰²⁶ perché non del tutto indifferente alla differenza tra nobile e brutto. Le scelte dell'oggetto di studio dello scientifico sociale, secondo la stessa ammissione di Weber, non

¹⁰²³ Strauss, *Natural Right and History*, p. 36.

¹⁰²⁴ "The dignity of man consists in his autonomy, i.e., in the individual's freely choosing his won values or his own ideals or in obeying the injunction 'Become what thou art'." Ibid., pp. 44, 48.

¹⁰²⁵ Ibid., pp. 42-43. Voegelin ha sostenuto che Weber, grazie alla sua sensibilità per i problemi fondamentali e al fatto di mostrare un certo rispetto per l'*auctoritas maiorum*, fu in grado di vedere molto nitidamente la crisi della sua epoca, ma a causa della sua cecità metodologica non poté indagare oltre in direzione delle cause. Voegelin, "The New Science of Politics", pp. 104-105.

¹⁰²⁶ Strauss, *Natural Right and History*, p. 48.

possono che essere determinate da dei valori; tuttavia, continuava questi, essi devono influire solo in tale scelta ed essere messi da parte una volta che l'analisi è cominciata. Strauss, naturalmente, non condivide questa idea e nel resto della sua analisi dell'opera del sociologo tedesco ci mostra come i punti centrali di questa fossero permeati della sua visione normativa¹⁰²⁷; e soprattutto come al fondo di questa 'credenza anti-socratica' di Weber ci fosse una visione quasi mitica (nel senso ristretto di essere esente da un'indagine razionale) di un conflitto permanente tra l'individuo e la società in cui si trova a vivere; del contrasto inevitabile ed irrisolvibile tra etica e politica¹⁰²⁸. Un individuo isolato, in una guerra perenne, a cui è concesso trovare un ordine etico solo interiormente, ma a cui non è concesso trovare un ordine politico, che non sia una violenta pacificazione che annulla i suoi istinti vitali¹⁰²⁹. Una visione tragica, dunque, dalle forti connotazioni esistenzialiste che ci riconduce immediatamente a chi di Weber era stato una grande fonte di ispirazione, Friedrich Nietzsche, e dopo di lui, al suo grande successore, Martin Heidegger.

Il nichilismo e lo storicismo

Nietzsche e Heidegger sono due pensatori che hanno esercitato su Strauss un'influenza enorme¹⁰³⁰. Ai suoi occhi, essi rappresentavano non solo i filosofi che nel modo più chiaro

¹⁰²⁷ Ibid., pp. 67 e ss.

¹⁰²⁸ Thomas Pangle parla con una certa precisione rispetto al concetto di 'incantesimo' espresso da Strauss a proposito di questo convincimento di Weber, come di una sospensione dell'attività critica della coscienza. Pangle, T. L., *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006, p. 39.

¹⁰²⁹ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 64-67.

¹⁰³⁰ Il pensiero di Nietzsche costituì per Strauss un punto di riferimento molto importante, nel momento in cui rappresentava a suo vedere una sorta di culminazione, di svolta epocale tra gli antichi e i moderni. In una lettera al suo amico Löwith, Strauss arrivò a dire, a proposito dell'influenza esercitata su di lui da questo filosofo, che "Nietzsche so charmed me between my 22nd and 30th years that I literally believed everything I understood of him." Strauss, citato da Smith in: Smith, *Reading Leo Strauss*, p. 9. Steven Smith (uno dei maggiori studiosi dell'opera di Strauss) aggiunge che, nonostante Strauss non possa considerarsi un nietzscheano, tra i due esiste una profonda affinità per ciò che riguarda l'amore verso l'arte del mascherarsi e quella dello smascherare; una questione nient'affatto marginale. La relazione tra Strauss e Nietzsche, comunque, è un tema che è stato trattato in varie occasioni dagli studiosi dei due pensatori (soprattutto dagli studiosi del primo tra i due). Il lavoro più approfondito e consistente è senza dubbio quello di Lawrence Lampart, un noto studioso di Nietzsche, in cui si cerca di dimostrare che il nucleo del giudizio di Strauss su Nietzsche non può essere ridotto alla sua condanna (exoterica) come il maggiore responsabile della crisi della tradizione filosofica (e di quella politica in particolare) attraverso l'introduzione dello storicismo nella versione più radicale, ma va molto al di là perché Strauss ha sempre nutrito nei confronti di Nietzsche al tempo stesso una profonda ammirazione per il suo spirito genuinamente filosofico. Lampert, L., *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1996. Commentando sull'idea nietzscheana del super-uomo filosofo come il nuovo (invisibile) legislatore del mondo, Strauss per esempio scrisse: "It is certainly not an overstatement to say that no one has ever spoken so greatly and so nobly of what a philosopher is as Nietzsche." Il che rivela una certa prossimità che Strauss stabilisce tra

hanno diagnosticato la crisi occidentale, tanto a livello spirituale, quanto a quello politico, ma anche coloro che più di tutti altri hanno contribuito a questa crisi. Il loro pensiero ed in particolare la loro critica della tradizione occidentale racchiudono il senso di quella che Strauss definisce la ‘terza onda della modernità’, quella più radicale, al tempo stesso specchio e causa profonda della crisi attuale, la cui manifestazione a livello della pratica politica si è avuta nelle tragedie del fascismo e del nazismo. D’altro canto, qualcosa che nessuno che abbia realmente a cuore il destino di questa epoca può trascurare perché le critiche poste da questi autori rappresentano un punto di non ritorno per la nostra tradizione culturale¹⁰³¹.

Il fulcro di questa svolta radicale ha a che vedere con ciò a cui Strauss si riferisce con l’espressione “the discovery of history” o “the experience of history”¹⁰³². Nietzsche e

Nietzsche e Platone e dà un’idea del profondo rispetto che provava nei suoi confronti come pensatore. Strauss, L., "An Introduction to Heideggerian Existentialism", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 40. Bisogna sottolineare che il giudizio complessivo di Voegelin su Nietzsche combacia in molti aspetti con quello di Strauss: in un saggio del 1944, egli aveva infatti individuato in lui non solo uno dei più lucidi pensatori a diagnosticare la crisi occidentale (nonostante la sua risposta fosse sbagliata) ma anche un filosofo per molti versi vicino a Platone. Voegelin, E., "Nietzsche, the Crisis and the War", *The Journal of Politics*, vol. 6, no. 2 (1944), pp. 177-212. Altrettanto importante è l’influenza di Heidegger nel pensiero di Strauss; come ha testimoniato Steven Smith: “One could at most say that Heidegger is the unnamed presence to whom or against whom all of Strauss’s writings are in large part directed.” Smith, *Reading Leo Strauss*, pp. 108-109. Strauss, che come abbiamo visto ebbe Heidegger tra i suoi maestri, lo considerava il più grande filosofo dai tempi di Hegel, la cui influenza nella cultura filosofica europea del secolo XX superava di gran lunga quella di ogni altro pensatore Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", pp. 28-29.

¹⁰³¹ Ricordiamo che Strauss nel suo saggio “Three Waves of Modernity” distingue tre ‘onde’ della modernità: la prima marcata dal pensiero di Machiavelli, Hobbes e Locke, la seconda da quello di Rousseau e Kant, ed infine la terza, rappresentata appunto da Nietzsche e Heidegger. Strauss, "The Three Waves of Modernity", pp. 94-98. Su questo si veda anche l’anteriore nota 1001. Per quanto riguarda la connessione tra il pensiero filosofico di Nietzsche e il fascismo, e tra quello di Heidegger e il nazismo, basterà dire che Strauss pur riconoscendo la profondità e lucidità del pensiero di questi due autori, non evita di tracciare un filo diretto tra questo e quei fenomeni politici. Ciò è vero soprattutto riguardo Heidegger e il nazismo. Nel saggio “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, scrisse che si è destinati a fraintendere completamente il pensiero politico di Heidegger se non lo si legge in intima relazione con l’evento storico del nazismo: Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 30. Un concetto che confermò in altre occasioni: nel suo saggio dedicato all’esistenzialismo heideggeriano, dove scrisse che: “[e]veryone who had read his first great book and did not overlook the wood the trees could see the kinship in temper and direction between Heidegger’s thought and the Nazis”, così come in un’altra occasione nella quale lo definì la ‘controparte intellettuale’ di quello che Hitler rappresentava politicamente. Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", p. 30. Smith, *Reading Leo Strauss*, p. 109. La critica ‘politica’ di Strauss nei confronti di Heidegger può riassumersi nell’accusa secondo cui nonostante questi avesse diagnosticato correttamente la crisi occidentale nei suoi tratti essenziali (anzi, nonostante egli fosse il più lucido critico di tale crisi), di essa non individuò la radice politica e per questo non poté sviluppare una risposta politica adeguata. Ciò di cui secondo Strauss il pensiero di Heidegger mancava era in sostanza una dimensione politica adeguata. Cioè, come è stato scritto: “For Strauss, the problem of modernity is not so readily captured by phrases like ‘the death of God’ or ‘the forgetting of Being’ as by ‘relativism’ or ‘the rejection of natural right’”. In short, Strauss characterizes the crisis of modernity as primarily moral and political rather than existential. It is more fundamentally about the Good than about Being.” Robertson, N., "Leo Strauss's Platonism", *Animus*, vol. 4 (1999), pp. 34-43, qui p. 35. Un discorso simile può essere fatto anche nei confronti dell’analisi straussiana di Nietzsche.

¹⁰³² Strauss, *Natural Right and History*, p. 22. Strauss, "The Three Waves of Modernity", p. 95.

Heidegger furono i due pensatori che più di tutti seppero capire il senso di tale scoperta e trarne nel modo più radicale le conseguenze.

In termini generali, lo storicismo - quel fenomeno culturale che ha fatto di quella scoperta della storia il suo punto centrale - può essere concepito nella sua forma adulta come l'idea secondo cui:

“It seems to show that all human thought is dependent on unique historical contexts that are prepared by more or less different contexts and that emerge out of their antecedents in a fundamentally unpredictable way: the foundations of human thought are laid by unpredictable experiences or decisions.”¹⁰³³

Lo storicismo, ci spiega Strauss, può essere inteso tracciando un confronto con le filosofie universaliste e progressiste del secolo XIX: se filosofi come Kant, Hegel, o Marx avevano cercato di attribuire un senso al fluire apparentemente privo di significato degli eventi storici cercando in qualche modo di fissarlo una volta per tutte; a un qualsiasi storico della stessa epoca che avesse svolto in modo imparziale il suo lavoro lo stesso flusso di eventi sarebbe apparso come un “meaningless web spun by what men did, produced, and thought, no more than by unmitigated chance – a tale told by an idiot.”¹⁰³⁴ Per uno storico del secolo XIX sprovvisto di una filosofia della storia ‘progressista ed illuminista’, era evidente che dalla storia non emergesse alcun standard morale, ma solo una serie di ‘valori’ dipendenti da particolari contingenze storiche e tra loro incommensurabili. Questo è *in nuce* l'essenza dello storicismo; un'essenza per Strauss evidentemente molto prossima a quella del nichilismo. Ma anche del tutto compatibile con quella del positivismo così come descritto anteriormente: la distinzione fatti/valori e l'universalità del metodo scientifico permetterebbe infatti di conoscere le differenti situazioni storiche ricostruendone, attraverso la ricerca storica, il contesto specifico. Tuttavia, se il positivismo crede nel potere della scienza di produrre un conoscenza universalmente valido e grazie a questo nel progresso, lo storicismo radicale e

¹⁰³³ Strauss, *Natural Right and History*, p. 22. Lo storicismo come fenomeno culturale nacque come reazione ai principi universalisti e anti-tradizionali della Rivoluzione francese. Esso fu promosso da una serie di pensatori conservatori che per contrastare la spinta rivoluzionaria e idealista cercarono attraverso il recupero della storia e dello spirito della tradizione di salvaguardare l'ordine sociale e lo status quo. Esso dunque contrapponeva alla forza dirompente degli standard universali dell'Illuminismo, quella conservatrice del particolare. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 12 e ss.

¹⁰³⁴ Strauss, *Natural Right and History*, p. 18. Cfr.: Strauss, "The Three Waves of Modernity", pp. 94-95.

nichilista no. Da questo punto di vista, il positivismo risulta per Strauss ingenuo e filosoficamente inconsistente, perché credendo nelle possibilità di un progresso generale mostra di non aver inteso a fondo le conseguenze del significato della storia, giacché esclude la sua posizione da questo stesso fluire storico che sostiene di aver compreso.

Nel momento in cui la posizione storicista viene seguita fino alle sue estreme conseguenze, allora sorge lo storicismo ‘radicale’, quello di Nietzsche prima e Heidegger dopo¹⁰³⁵. Uno storicismo molto più lucido, coerente, e potremmo dire, drammatico, visto che come abbiamo detto è al tempo stesso specchio e origine della crisi occidentale. Esso si differenzia dallo storicismo più moderato, come quello positivista, per una serie di motivi di cui Strauss ci fornisce un elenco: innanzitutto, abbandona la distinzione tra fatti e valori, dal momento in cui ogni tipo di comprensione chiama in causa una valutazione. In secondo luogo e come conseguenza del primo punto, nega il carattere universale della scienza moderna, relegandola allo status di una fra le varie forme storiche di interpretare il mondo. In modo simile, si rifiuta di attribuire un significato ‘progressivo’, o più generalmente razionale, al processo storico, così come di accettare la tesi ‘evoluzionista’ che vorrebbe dare all’umanità il senso di uno sviluppo da forme sub-umane al pieno compimento delle potenzialità umane. Ma soprattutto, lo storicismo radicale respinge la questione della ‘società giusta’, proprio a causa della storicità di questo concetto e del pensiero umano. Esso non nega che esistano caratteristiche permanenti, come la distinzione tra nobile e brutto, ma ciò che nega è che esse possano essere stabiliti in modo definitivo attraverso un’analisi razionale e che possano dunque essere prese come punto di riferimento per determinare ciò che è

¹⁰³⁵ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 25-26. Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 54. Tanto Nietzsche quanto Heidegger criticarono duramente questa specie di ‘storicismo’ ingenuo, proprio perché non rifletteva fino in fondo sul significato della ‘storicità’. Nietzsche, infatti, se la prendeva duramente contro quegli gli storici della sua epoca che non si accorgevano di come i loro resoconti teorici screditassero tutte le realtà storiche che trattavano, nel momento che relativizzandole tutte, finivano con il privarle della dignità che possedevano in quanto espressione di ‘forme di vita’. Strauss, *Natural Right and History*, p. 26. Ed anche Heidegger scrisse contro lo storicismo parole fortemente critiche accusandolo di superficialità, come testimonia questo passaggio: “Whoever understands the meaning of substantive research is in no danger at all from historicism, insofar as the latter is a theory of history which has not even bothered to ask what history is and what it means to be historical. Historicism is a characteristic modern theory which originated in such a way that its substantive subject matter itself, namely history, never properly became a problem for it. The freedom of substantiveness, I say, will first be able to make it possible for us to be historical in the genuine sense, i.e., not to protect ourselves from history with a sign of the cross, as if history were the devil, but to know that history, in general, is the residence of the possibilities of our existence. Only if we are historical will we understand history; and if we have understood it, we have *eo ipso* overcome it.” Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 177.

giusto o ingiusto¹⁰³⁶, cioè per costituire oggetto di studio e ragione d'essere di una scienza della politica. Ed è proprio qui che risiede la ragione della estrema pericolosità rappresentata secondo Strauss dallo storicismo radicale, che ha assunto oggi una tale popolarità da farlo divenire un nuovo dogma – quello secondo cui “the very notion of a final and true account of the whole is absurd”¹⁰³⁷ – e che rappresenta per la scienza politica e per la società un male ancora più nocivo del positivismo¹⁰³⁸.

Per Strauss, come abbiamo detto, la critica storicista radicale non può essere trascurata. Innanzitutto, perché essa ha rivelato il carattere ideologico e violento della scienza positivista e dell'idea di progresso, il pericolo della riduzione moderna del sapere a strumento del potere e del dominio della tecnica nella nostra epoca. La condanna di Strauss di questi fenomeni è altrettanto intransigente di quella di Voegelin e trova in autori come Nietzsche e Heidegger dei solidi sostegni. La modernità compì una trasformazione radicale nel concetto di scienza, degradandola da nobile e orgoglioso atto di contemplazione, conoscenza per amore del conoscenza, a strumento e puntello di un potere il cui unico fine era divenuto quello della mera riproduzione e della conquista di una natura vista ormai come essenzialmente indifferente e lontana dall'essere umano¹⁰³⁹. E sia Nietzsche che soprattutto Heidegger furono chiave perché Strauss arrivasse a comprendere la tragedia di questa riduzione strumentale del conoscenza¹⁰⁴⁰.

Ma la loro critica va più in fondo, arrivando a questionare in nome della scoperta della ‘storicità’ della condizione umana le premesse stesse su cui si fonda la filosofia. Lo storicismo radicale, nel modo più compiuto nella versione heideggeriana, rifiuta difatti la tesi di base della filosofia classica secondo cui il tutto è potenzialmente intellegibile perché esso ha una struttura permanente, immutabile. Una tesi che, oltre ad avere la spiacevole

¹⁰³⁶ Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 26-27. Cfr.: Strauss, L., "Progress or Return?", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 241.

¹⁰³⁷ Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 228. Sullo storicismo come nuovo dogma, si veda anche: Strauss, *Natural Right and History*, p. 22.

¹⁰³⁸ Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 26.

¹⁰³⁹ Strauss, *The City and Man*, pp. 42-43. Strauss, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, Albany, NY, State University of New York, 1956, p. 32.

¹⁰⁴⁰ Smith sostiene che le diagnosi della crisi della crisi occidentale di Heidegger e di Strauss differiscono nel momento in cui il primo vede il maggior pericolo essenzialmente nell'egualitarismo che livella verso il basso e nel dominio della tecnologia rappresentato dalle società statunitense e sovietica, mentre Strauss individua il pericolo maggiore nelle tendenze relativiste delle democrazie liberali (e non nella democrazia liberale *per se*, di cui da un giudizio moderatamente positivo), alla cui radice sta proprio il movimento filosofico che è culminato nello ‘storicismo radicale’ di Heidegger. Per entrambi gli autori, il risultato finale di questa crisi è il nichilismo. Tuttavia, diverse sono le ragioni di questo risultato e dunque il modo per superarlo. Smith, "'Destruction' or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger", pp. 111-115.

conseguenza di permettere che si trascuri tutto ciò che non può essere trasformato in un ‘oggetto’, di cui si ottiene il conoscenza, si basa anche su un presupposto dogmatico: il fatto di concepire l’‘essere’ nella sua modalità più alta come ‘essere sempre’, nel momento in cui è questa permanenza e stabilità che permette l’atto di conoscere. Tuttavia il pensiero storicista ha scoperto che il ‘tutto’ è costantemente incompleto e dunque non tale. Esso è mutevole e non permanente, e dunque non conoscibile; da cui segue la conclusione esistenzialista secondo cui: “human thought essentially depends on something that cannot be anticipated or that can never be an object or that can never be mastered by the subject.”¹⁰⁴¹ Cioè, il pensiero manca di un fondamento assoluto. Esso, come sosteneva Nietzsche, si muove nell’ambito di “horizon-forming creations which are not susceptible of rational legitimization”, per cui “the fundamental experience of existence is therefore the experience, not of bliss, but of suffering, of emptiness, of an abyss.”¹⁰⁴² È questa la tragica conclusione ‘esistenzialista’ a cui è arrivato il pensiero storicista radicale e che per Strauss rappresenta un punto di non ritorno: “the angst-ridden uncovering of ‘the nothing’ or nihil into which and out of which all humans are ‘thrown’ by Destiny or Being— and about which we as humans in this epoch are given the dubious privilege of becoming self-conscious.”¹⁰⁴³

La critica non può essere ignorata perché questiona le premesse basiche su cui si è sempre fondata la filosofia ed in particolare quella ‘prima’, la filosofia politica. Ed è per questo che, anche per Strauss, ancora una volta in sintonia con Nietzsche e Heidegger, è necessario un ritorno alle origini. Non si può rispondere a tale critica, difatti, appellandosi a una più o meno persistente tradizione filosofica, perché “it is of the essence of traditions that they cover or conceal their humble foundations by erecting impressive edifices on them.”¹⁰⁴⁴ Tuttavia, se da un lato per Nietzsche e Heidegger il ritorno alle origini significa un ritorno alle origini pre-socratiche della filosofia, cioè al pensiero filosofico prima che questo fosse contaminato dal presupposto metafisico dell’essere come ‘essere sempre’ (secondo Heidegger) e dall’ottimismo scientifico di Socrate (quello che postula un’equazione tra conoscenza e felicità) che disconosce il carattere finito dell’essere umano, al tempo stesso

¹⁰⁴¹ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 30-31.

¹⁰⁴² Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 54. Nietzsche, dice Strauss, fu il solo filosofo a vedere questo ‘abisso’, laddove i suoi contemporanei vi trovavano solo “a reason for self-complacency”. Strauss, “The Origins of Political Science and the Problem of Socrates”, p. 136.

¹⁰⁴³ Pangle, *Leo Strauss*, p. 29.

¹⁰⁴⁴ Strauss, *Natural Right and History*, p. 31.

fonte della tragedia e della creatività umana (secondo Nietzsche¹⁰⁴⁵); dall'altro per Strauss questo ritorno è un ritorno alle origini socratiche, cioè alla filosofia nella sua forma 'primaria' e più pura: la filosofia politica¹⁰⁴⁶.

Se tanto per Heidegger (e Nietzsche prima di lui) quanto per Strauss l'uomo contemporaneo vive in una condizione di alienazione dal mondo naturale, per il secondo la soluzione non sta tanto nella via indicata dal primo di un recupero della problematica dell'essere, che il consolidarsi di una comprensione filosofica dogmatica, inaugurata dalla metafisica platonica, aveva oscurato, quanto piuttosto nel tentativo di recuperare quell'accesso naturale ai fenomeni del mondo, che la rivoluzione scientifica moderna ha reso ormai impossibile, e nel fatto di comprendere (ed è qui che sta la differenza sostanziale con Heidegger) che il senso di tale rapporto è innanzitutto politico.

È la mancanza della comprensione della filosofia nella sua accezione più genuina come essenzialmente politica ciò che differenzia la filosofia di Heidegger da quella di Strauss, e al tempo stesso, una delle caratteristiche principali di quest'ultimo¹⁰⁴⁷. Secondo Strauss, difatti, è intrinseca alla condizione umana una tendenza basica a domandarsi sulla giustizia delle proprie azioni; così come lo è una sorta di timore 'sacro' che ci fa intuire che la libertà concessaci dalla nostra razionalità deve avere dei limiti; limiti che appunto sono posti da quel senso di dignità – della coscienza di uno iato tra il 'come è' e il 'come dovrebbe essere' – che ci porta a ragionare se quello che stiamo facendo è giusto o no¹⁰⁴⁸.

È proprio questa coscienza che percepisce la limitatezza dell'ordine positivo, convenzionale, e mette in marcia la ricerca di un 'ordine naturale', assoluto, che diede vita

¹⁰⁴⁵ Strauss, "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates", p. 137.

¹⁰⁴⁶ Un ritorno reso possibile, specifica Strauss, proprio dalla rilettura decostruttiva dell'intera tradizione filosofica svolta da Heidegger; ed in particolare della sua reinterpretazione della filosofia platonica ed aristotelica, grazie al quale è possibile ritornare a quei testi con una sorta di 'nuova innocenza', cioè con una mentalità (almeno parzialmente) libera da tutto l'edificio costruito sopra di essi nei secoli successivi. Ricordiamo, l'influenza esercitata per esempio dai corsi tenuti da Heidegger nel 1924 sulla *Etica* e sulla *Retorica* di Aristotele, che per Strauss furono molto importanti per intraprendere un nuovo approccio alla filosofia classica. Smith, *Reading Leo Strauss*, pp. 115-116.

¹⁰⁴⁷ Il senso della differenza 'politica' tra Strauss e Heidegger viene messo in luce molto chiaramente da Smith: Ibid., pp. 117, 119-120. Su questo importante tema si confrontino, per esempio: Tanguay, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, New Haven, Yale University Press, 2007, pp. 123 e ss. Zuckert, C. M., *The Truth about Leo Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, pp. 35-36. Velkley, R., "On the Roots of Rationalism: Strauss' Natural Right and History as Response to Heidegger", *Review of Politics*, vol. 70 (2008), pp. 245-259.

¹⁰⁴⁸ Smith, *Reading Leo Strauss*, pp. 120-121. Smith cita vari esempi tra gli scritti di Strauss, in cui questi si riferisce a questo sentimento naturale di giustizia.

alla filosofia politica classica e che la contraddistingue da quella moderna¹⁰⁴⁹. Nel momento in cui si cerca di recuperare “the evidence of those simple experiences regarding right and wrong which are at the bottom of the philosophic contention that there is a natural right”, si sta al tempo stesso tentando di recuperare, in contrasto con lo storicismo radicale, la comprensione di quelle questioni essenziali, come questioni aperte, irrisolvibili, cioè filosofia nel suo senso originale socratico e innanzitutto nella sua forma politica¹⁰⁵⁰. Esiste infatti una fondamentale connessione tra la comprensione al livello del senso comune di queste questioni basiche, come quella della giustizia, e la riflessione filosofica su di essa, nel momento in cui si percepisce che anche le azioni più quotidiane chiamano spesso in causa le questioni ultime, quelle metafisiche o divine, e così facendo mettono in moto in chiunque abbia uno spirito genuinamente riflessivo l’impulso a filosofare¹⁰⁵¹. La grande colpa di Nietzsche prima e di Heidegger dopo è per Strauss quella di aver negato questa apertura dell’azione al trascendente, cioè aver negato il carattere politico dell’umanità, e in questo modo la possibilità della filosofia ed, *in primis*, di quella politica. Essi hanno preso la responsabilità di evocare un abisso sopra il quale l’umanità sarebbe sospesa, senza però indicare una via di uscita a questo stato di crisi. Commentando su Nietzsche, Strauss scrive:

“After having taken upon himself this great political responsibility, he could not show his readers a way toward political responsibility. He left them no choice except that between irresponsible indifference to politics and irresponsible political options. He thus prepared a regime which, as long as it lasted, made discredited democracy look again like the golden age. He tried to articulate his understanding both of the modern situation and of human life as such by his doctrine of the will to power. The difficulty inherent in the philosophy of the will to power led after Nietzsche to explicit renunciation of the very notion of eternity.”¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁹ È nel momento in cui questo iato incolmabile tra ‘convenzione’ e ‘ordine naturale’ venne percepito e indagato che nacque la filosofia politica con Socrate e la tradizione del diritto naturale. Strauss, *Natural Right and History*, cap. 3.

¹⁰⁵⁰ Ibid., p. 32.

¹⁰⁵¹ Benardete, "Leo Strauss' 'The City and Man'", p. 11. Strauss, "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates", p. 131.

¹⁰⁵² Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 55.

Ed è proprio questo rifiuto della trascendenza e dunque della politica, che accomuna in una comune matrice moderna lo storicismo radicale con la sua alternativa moderna, il razionalismo scientifico:

“Modern thought reaches its culmination, its highest self-consciousness, in the most radical historicism, i.e., in explicitly condemning to oblivion the notion of eternity. For oblivion of eternity, or, in other words, estrangement from man’s deepest desire and therewith from the primary issues, is the price which modern man had to pay, from the very beginning, for attempting to be absolutely sovereign, to become the master and owner of nature, to conquer chance.”¹⁰⁵³

Al contrario Strauss ha cercato di assumersi questa responsabilità indicando quello che considerava il solo cammino per salire della crisi del nichilismo moderno¹⁰⁵⁴: non certo l’affermazione di soluzioni nuove e risolutive che chiudono una volta per tutte le grandi questioni della umanità promettendo la meritata calma, ma al contrario il recupero del senso di impellenza che deriva dalla consapevolezza del loro carattere problematico, irrisolvibile, trascendente¹⁰⁵⁵. Ecco dunque il senso di questa riapertura della *querelle des Anciens et des Modernes*, che propone Strauss: ritornare alla filosofia come “the humanizing quest for the eternal order” contro la filosofia come strumento del potere¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁵³ Ibidem.

¹⁰⁵⁴ Pangle, *Leo Strauss*, p. 30.

¹⁰⁵⁵ Strauss, "La crise de notre temps", p. 78. La sintonia con Voegelin su questo punto è notevole. Dato il carattere permanente delle grandi questioni, entrambi gli autori negano che la novità o l’originalità possa essere un criterio con cui determinare la qualità del pensiero di un filosofo. Voegelin, difatti, sostiene che uno degli indizi che ci può indicare la solidità delle affermazioni riguardo all’ordine dell’esistente sia proprio la mancanza di originalità, rispetto alle opinioni espresse dai grandi pensatori del passato, riguardo le grandi questioni. Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 122. Strauss, in modo analogo, in un’occasione scrisse che è dubbio che l’originalità avesse qualcosa a che vedere con la ‘grandezza’ filosofica, aggiungendo che per esempio Spinoza era un filosofo più originale di Maimonide, ma certamente meno profondo. Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 230.

¹⁰⁵⁶ Strauss, *Natural Right and History*, p. 34. Strauss, "La crise de notre temps", p. 79. Sul senso del ritorno di Strauss alla filosofia politica classica come reazione alla chiusura ai grandi problemi di quella moderna si veda, per esempio: Behnegar, N., "The Intellectual Legacy of Leo Strauss (1899 – 1973)", *Annual Review of Political Science*, vol. 2 (1999), pp. 95-116. Pangle, *Leo Strauss*, cap. 2.

3. LA RIVALUTAZIONE 'SCIENTIFICA' DEL SENSO COMUNE

3.1 L'accesso diretto ai fenomeni politici della scienza classica secondo Strauss

Dunque come abbiamo detto, ritornare alla concezione classica della filosofia politica non significa solamente tornare alle grandi questioni, ma significa farlo partendo dal punto di vista dell'opinione del cittadino nel foro pubblico, cioè ripartire da una comprensione di senso comune della politica. Se in *Natural Right and History* Strauss aveva cercato di tracciare il destino di declino dell'idea classica dei diritti naturali e quindi il declino della filosofia politica, nella sua opera successiva, *The City and Man*, egli proseguirà su questo cammino cercando di recuperare lo spirito della filosofia classica: lo spirito ascetico che dalle opinioni dei cittadini sulle questioni della vita in comune e del mondo in genere si muove verso l'assoluto - "philosophy is the ascent from what is first for us to what is first by nature"¹⁰⁵⁷ – e dunque, innanzitutto, l'intendimento dal punto di vista di quel senso comune¹⁰⁵⁸.

Strauss crede che le grandi questioni politiche si presentino all'essere umano in un modo naturale. Cioè che sia naturale che un individuo nella sua vita con gli altri si interroghi sulla correttezza delle proprie azioni. Il grande dramma della modernità, come abbiamo cercato di spiegare fin qui, è secondo Strauss determinato proprio dal fatto che un tale accesso naturale alle questioni politiche si è in gran parte perso. E a ciò hanno contribuito, prima di tutto, la rivoluzione scientifica e la concomitante svolta 'scientista' della scienza politica. Esse hanno infatti dichiarato come superfluo o addirittura ingannevole quel tipo di conoscenza che non fosse frutto del metodo scientifico ed in questo modo ha delegittimato tutto il mondo delle opinioni, creando un distacco incolmabile con i fenomeni politici nella loro immediatezza.

La scienza politica moderna è, secondo Strauss, alienata dai fenomeni politici concreti che pretende di studiare. Il suo accesso ad essi ha perso quella immediatezza che possedeva invece la scienza politica classica. Una scienza che aveva un carattere 'originario', perché poteva affrontare lo studio della politica con una freschezza ineguagliabile determinata dal fatto di non essere stata preceduta da nessuna tradizione. Una scienza che

¹⁰⁵⁷ Strauss, *The City and Man*, p. 240.

¹⁰⁵⁸ Benardete, "Leo Strauss' 'The City and Man'", p. 1.

parlava da un punto di vista ‘interno’ al suo oggetto di studio, quello dei cittadini o dei politici illuminati, e con il loro linguaggio; ma che, in quanto scienza, mirava più in là. Al contrario, la scienza politica moderna è derivativa secondo Strauss. Il suo accesso alle cose politiche è infatti irrimediabilmente mediato da un intero corpo ‘teorico’ rappresentato da tutta quella tradizione di discorso che è divenuta la storia del pensiero. La conseguenza di tutto ciò è che lo stesso *modus operandi* della scienza politica si è modificato: non si procede più come in quella classica dal particolare al generale, bensì al contrario, dalle astrazioni della teoria alla concretezza dei fenomeni particolari¹⁰⁵⁹.

Naturalmente tutto ciò ha a che fare secondo Strauss non solo con quello che Voegelin chiamerebbe la ‘ipostatizzazione’ della tradizione, cioè la reificazione di una tradizione divenuta opaca rispetto ai fenomeni di cui parla, ma anche dall’enorme impatto che la rivoluzione scientifica ha avuto anche sulla scienza politica¹⁰⁶⁰. Con essa si è difatti impiantato anche nelle scienze del mondo umano una concezione del conoscenza che contrappone l’ambito delle opinioni e del senso comune a quello del conoscenza scientifico, in modo tale che esso non viene più considerato l’inevitabile punto di partenza per le sue speculazioni, quanto piuttosto un elemento di disturbo¹⁰⁶¹. Sappiamo che, invece, non solo secondo la concezione classica i principi che reggono il mondo della pratica hanno una certa indipendenza da quelli studiati dalle scienze naturali, ma anche che secondo quella il punto di vista delle opinioni generali condensato nel senso comune, “an articulation of reality that precedes all scientific articulation... that wealth of meaning, which we have in mind, when speaking of the world of common experience or of the natural understanding of the world”¹⁰⁶², era il fondamento di quello scientifico¹⁰⁶³. La scienza politica moderna, invece, rifiutando il valore conoscitivo di tale substrato pre-scientifico è costretta a ridurre, attraverso un’astrazione, i dati politici di base a un materiale ‘neutro’, o ‘a-politico’, come fossero un elemento qualsiasi della materia, spogliandoli di quella immediatezza - la domanda

¹⁰⁵⁹ Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 27-28. Sul carattere astratto della scienza politica moderna, si consulti anche: Strauss, "An Epilogue", p. 215.

¹⁰⁶⁰ Smith scrive a questo proposito che secondo Strauss: “The unnatural or artificial world we now inhabit has been shaped to such an extent by developments in modern philosophy and science that it has become virtually impossible to grasp the nature of the phenomena themselves.” Smith, *Reading Leo Strauss*, p. 117.

¹⁰⁶¹ Strauss, "An Epilogue", p. 210.

¹⁰⁶² Strauss, *Natural Right and History*, p. 77. Max Weber, dice Strauss in questa stessa pagina, è un esempio di questo distacco tipico delle scienze sociali moderne dal punto di vista del senso comune.

¹⁰⁶³ Strauss tratteggia le caratteristiche della scienza politica classica in varie occasioni, ma forse nel modo più chiaro ed accessibile nel seguente capitolo intitolato “On Classical Political Philosophy”, a cui ci siamo particolarmente riferiti per questa ricostruzione: Strauss, *What is Political Philosophy?*, cap. 3.

naturale che ogni azione fa scaturire: è giusto ciò che sto facendo, o no? - con cui si presentano nella realtà¹⁰⁶⁴. Ma questa operazione, motivata dal desiderio di disfarsi dell'impurità del mondo dell'apparenza, muove da premesse illusorie, nel momento in cui tralascia di riconoscere che qualsiasi tipo di pensiero è dipendente dall'esperienza e dalla consapevolezza che tale esperienza contiene un tipo di conoscenza imprescindibile al pensiero¹⁰⁶⁵.

La scienza politica classica era certamente cosciente delle imprecisioni contenute nelle opinioni – quelle derivanti dalla discordanza tra i giudizi espressi nel passato e consolidatisi in massime e una realtà in continuo movimento, o quelli motivati da superstizioni, per esempio - ma non credeva per questo che il rimedio consistesse nel rigettarle completamente. Essa era una scienza critica nel senso originale: cioè interessata alla correzione e al perfezionamento di quel conoscenza pre-scientifico¹⁰⁶⁶. Rifletteva partendo dalle divergenze che si registrano nella vita politica riguardo alle grandi questioni – ‘quale è il miglior regime?’, ‘chi dovrebbe governare la città?’, ‘come è un buon cittadino?’, ecc. – cercando di capire dove stesse la ragione, pensando a fondo su tali questioni¹⁰⁶⁷. Con il presupposto implicito, che tali opinioni divergenti contenessero una parte del vero¹⁰⁶⁸. La scienza politica moderna invece, avendo discredito tale substrato prescientifico, parte dalle astrazioni di una teoria e del suo linguaggio per poterle poi applicare artificiosamente alla realtà, con la conseguenza di vedersi costantemente obbligata a ‘prendere a prestito’ dal conoscenza prescientifico, soprattutto nel caso di quei criteri di rilevanza che sono inerenti al conoscenza prescientifico e che essa non è in grado di darsi¹⁰⁶⁹.

La scienza politica classica, al contrario, era cosciente e rispettosa di quella gerarchia naturale che si manifesta tra le differenti questioni politiche nel foro pubblico e che si riproponeva di analizzare cercando il più possibile di ricorrere allo stesso tipo di linguaggio di quel foro; un linguaggio la cui ‘vaghezza e indefinitezza’, di cui verrà accusata dalla scienza positivista, corrispondevano all'esperienza della complessità e variabilità delle questioni

¹⁰⁶⁴ Strauss, "An Epilogue", p. 212.

¹⁰⁶⁵ Ibid., p. 213.

¹⁰⁶⁶ Ibidem.

¹⁰⁶⁷ E proprio sulle grandi questioni che si registrano le divergenze maggiori tra i cittadini. Behnegar, "The Intellectual Legacy of Leo Strauss (1899 – 1973)", p. 108.

¹⁰⁶⁸ Come nota Behnegar: "The only way to overcome an opinion is to become aware of its inherent contradictions, which is not likely to happen if one does not take seriously that opinion's claim of truth." Ibid., p. 107.

¹⁰⁶⁹ Strauss, "An Epilogue", pp. 213-214.

politiche¹⁰⁷⁰. La funzione del filosofo politico nella sua versione originaria era quella del giudice: imparziale sì, però non neutrale o disinteressato come lo scientifico positivista, perché egli rimaneva in primo luogo un buon cittadino e dunque consapevole dei doveri che lo legano alla comunità. Una scienza politica distaccata, moralmente neutrale e quindi incapace di stabilire criteri di rilevanza, era impensabile, perché il dato politico di base - che le questioni morali sono gerarchicamente superiori alle altre - risultava per così dire auto-evidente.

Nel momento in cui il filosofo politico classico, per risolvere tali divergenze, comincia ad indagare su di esse in profondità, ecco che si manifesta l'intrinseca tensione tra il suo compito e quello della comunità, perché diventa palese che per proseguire coerentemente nella sua indagine egli deve per forza di cose trascendere i limiti della saggezza convenzionale, questionarli, e porsi domande la cui risposta parrebbe nel foro pubblico ovvia - "What is virtue?" - ma che a una più attenta indagine non lo risulta affatto¹⁰⁷¹. In questo momento, il filosofo inizia a interrogarsi sull'essenza naturale delle cose e per questo a dover guardare al di là delle opinioni comuni in direzione di standard naturali. Capisce dunque che per la realizzazione di questo compito altissimo, la ricerca della verità, la partecipazione nella vita pubblica non è più possibile e che esso richiede una vita totalmente dedicata alla ricerca e alla contemplazione; capisce che se la filosofia è inizialmente politica, in ultima istanza è portata ad abbandonare questa sua natura e divenire studio del tutto¹⁰⁷².

Ma questa tendenza intrinseca della scienza politica classica ad allontanarsi dalla città, a perdere la sua natura esclusivamente politica solo apparentemente può farcela sembrare simile alla lontananza praticata dalla moderna scienza dalla politica: il filosofo classico, infatti, è totalmente cosciente della necessità di giustificare 'politicamente' la sua attività filosofica davanti al tribunale della città, così come il fatto che la vita politica ha bisogno soprattutto di un conoscenza pratico che guidi le azioni, piuttosto che di astrazioni riguardo la natura della politica¹⁰⁷³. La conseguenza è che questi cerca di comprendere le questioni politiche

¹⁰⁷⁰ Ibid., p. 217.

¹⁰⁷¹ Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 90.

¹⁰⁷² È questa la matrice del conflitto di base tra la filosofia e la politica, che si palesa chiaramente nella scienza politica classica. Secondo Strauss, il fatto che la filosofia politica moderna non rifletta su ciò che in quella classica era il tema più rilevante - la vita del filosofo rispetto alla sua comunità - rappresenta esattamente la sua maggior differenza da quella classica. Ibid., pp. 89-91.

¹⁰⁷³ Strauss, "An Epilogue", pp. 92-94. Behnegar, "The Intellectual Legacy of Leo Strauss (1899 – 1973)", pp. 107-108. Emerge qui il significato più profondo della filosofia politica secondo Strauss: dove l'aggettivo

dallo stesso punto di vista dei suoi concittadini, non dimenticando mai che la filosofia politica, seppur filosofia, rimane sempre “that branch of philosophy which is closest to political life, to non-philosophical life, to human life.”¹⁰⁷⁴

Ecco dunque il senso più profondo del ritorno al passato di Strauss: la convinzione che in quanto forma originaria della scienza politica, quella classica fosse l'unica in possesso di un accesso diretto ai fenomeni politici: quello del punto di vista del senso comune,¹⁰⁷⁵. Un accesso che attualmente ci è precluso a causa dei fenomeni descritti anteriormente. Quello di Strauss è dunque un ritorno dettato non dalla ‘nostalgia’ per un tempo perduto, ma dalla necessità di recuperare il corretto standard del razionalismo politico, andato smarrito nella modernità¹⁰⁷⁶; una razionalità che riacquistasse quell'accesso diretto alle questioni politiche, che ne permette il manifestarsi a chi prende parte all'attività politica nella loro immediatezza, o meglio ‘superficialità’, e dunque con tutta la loro urgenza che risulta evidente nella vita concreta della città¹⁰⁷⁷. Perché per Strauss tra la superficie di un fenomeno politico - il modo in cui esso appare di primo acchito, dal punto di vista del cittadino - e la sua essenza - cioè il suo significato più profondo - esiste un nesso diretto:

“there is no surer protection against the understanding of anything than taking for granted or otherwise despising the obvious and the surface. The problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things.”¹⁰⁷⁸

‘politica’ non sta più a designare la qualità dell’ oggetto di studio di tale filosofia, quanto il modo di trattare la filosofia.

¹⁰⁷⁴ Si veda supra nota 984.

¹⁰⁷⁵ “We contend that [the] coherent and comprehensive understanding of political things is available to us in Aristotle's *Politics* precisely because the *Politics* is the original form of political science... Classical political philosophy is the primary form of political science because the common sense understanding of political things is primary.” Strauss, *The City and Man*, p. 12.

¹⁰⁷⁶ Con queste parole Strauss infatti inizia la sua opera in cui più è evidente il tentativo di questo recupero: “It is not self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism which induces us to turn with passionate interest, with unqualified willingness to learn, toward the political thought of classical antiquity. We are impelled to do so by the crisis of our time, the crisis of the West.” Ibid., p. 1. Cfr.: Strauss, “The Origins of Political Science and the Problem of Socrates”, p. 130.

¹⁰⁷⁷ A proposito dell'incapacità della scienza politica moderna di trattare le grandi questioni politiche, come per esempio la natura di un regime tirannico, Strauss scrisse: “A social science that cannot speak of tyranny with the same confidence with which medicine speaks, for example, of cancer, cannot understand social phenomena as what they are. It is therefore not scientific. Present-day social science finds itself in this condition. If it is true that present-day is the result of modern social science and of modern philosophy, one is forced to think of the restoration of classical social sciences.” Strauss, *On Tyranny*, p. 189.

¹⁰⁷⁸ Strauss, *The City and Man*, p. 13. Benardete, che come abbiamo già scritto, è forse tra i migliori conoscitori di Strauss, ha definito questa frase la sua “golden sentence.” Benardete, “Leo Strauss' *The City and Man*”, p. 1.

3.2 Il senso comune secondo Voegelin

Strauss non era solo nel richiamare la scienza politica a non perdere il contatto con il mondo del senso comune. Anche Arendt e Voegelin, difatti, non smisero di rimarcare l'importanza di questo tema. Il tema del senso comune, come vedremo meglio più avanti, fu per la Arendt ricorrente e di grande rilevanza: il senso che ci fornisce la garanzia della realtà comune a tutti e la base da cui lo scienziato politico deve partire per comprendere i fenomeni che studia¹⁰⁷⁹. Per quanto riguarda il secondo, invece, basterà ricordare che la nozione che tra il conoscenza pre-scientifico e quello scientifico non esiste un solco, ma una relazione diretta, è una costante nella sua opera. La scienza politica, anche secondo Voegelin, emerge dal conoscenza pre-scientifico delle cose politiche come una sorta di 'purificazione' degli errori in esso contenuti, attraverso la sistematizzazione e l'elaborazione critica delle opinioni. Tuttavia, essa deve mantenere sempre un solido contatto con questo ambito, giacché il filosofo politico è e deve rimanere un cittadino come tutti gli altri, che si pone le stesse domande 'politiche' che sorgono spontaneamente per il fatto di vivere in una comunità¹⁰⁸⁰. In questo senso dunque, anche per Voegelin come per Strauss il mondo delle opinioni e dell'esperienze quotidiane risulta, come direbbe il secondo, il *medium* in cui occorre la politica, e la filosofia politica, da questo punto di vista, una tipo di scienza niente affatto esoterico, ma vicinissimo alla 'vita non filosofica, alla vita umana'¹⁰⁸¹. In sintesi, secondo Voegelin "[t]he reality of experience is self-interpretative"¹⁰⁸², intendendo con ciò che l'esperienza del mondo genera spontaneamente delle interpretazioni da parte di individui e comunità politiche; ed è compito della scienza politica procedere "to an exploration of the symbols by which political societies interpret themselves as representatives of a transcendent truth"¹⁰⁸³, attraverso la sistematizzazione e l'analisi critica di tali rappresentazioni.

La scienza politica, dunque, ha certamente una tendenza a trascendere il mondo pre-scientifico e contingente (quello delle opinioni comuni, dei miti, ecc.) in direzione di qualcosa di universale, però essa non dovrà mai emanciparsi completamente da esso, visto proprio in

¹⁰⁷⁹ Si veda per esempio: Arendt, H., "Understanding and Politics", in *Essays in Understanding, 1930-1954*, J. Kohn (ed.), New York, Harcourt, 1994, pp. 311-312.

¹⁰⁸⁰ Voegelin, E., "Science, Politics, and Gnosticism", in *Modernity Without Restraint*, pp. 257-258.

¹⁰⁸¹ Ibid., p. 257. La citazione è quella di Strauss che abbiamo citato poc'anzi, si veda supra nota 984.

¹⁰⁸² Voegelin, "Autobiographical Reflections", p. 106.

¹⁰⁸³ Voegelin, "The New Science of Politics", p. 88.

esso si trovano tutte le questioni di cui essa deve occuparsi e anche parte delle risposte. La società umana è come “a cosmion, illuminated with meaning from within by the human beings who continuously create and bear it as the mode and condition of their self-realization”; ed i suoi simboli sono una parte fondamentale, costitutiva, perché costituiscono l’ambito di significazione con cui gli individui danno senso al mondo: “through such symbolization the members of a society experience it as more than an accident or a convenience; they experience it as their human essence”; cioè, attraverso di essi si esprime “the experience that man is fully man by virtue of his participation in a whole which transcends his particular existence.”¹⁰⁸⁴

Questo ambito di significati pre-scientifici, quello del senso comune, è dunque quello in cui si muove la scienza politica. Difatti, ragiona Voegelin, essa fece la sua comparsa solo molti secoli dopo che le prime civiltà avevano cominciato il loro sviluppo. E naturalmente quando nacque non si inserì in una sorta di *tabula rasa*, bensì in una rete di saperi e significati già molto sviluppata. A questo proposito scrive:

“When Aristotle wrote his Ethics and Politics, when he constructed his concepts of the polis, of constitution, the citizen, the various forms of government, of justice, of happiness, etc., he did not invent these terms and endow them with arbitrary meanings; he took rather the symbols which he found in his social environment, surveyed with care the variety of meanings which they had in common parlance, and ordered and clarified these meanings by the criteria of his theory.”¹⁰⁸⁵

La scienza politica classica, dunque, si muove nello stesso ambiente, usa un linguaggio simile, affronta le stesse problematiche della *polis*. Con l’ unica, ma non certamente irrilevante differenza di essere mossa da un impulso essenziale alla chiarificazione critica. Tuttavia entrambi i tipi di sapere, quello sviluppato nella e dalla città e quello dello scienziato, hanno una loro dignità. Infatti, per Voegelin il sapere incluso nel senso comune condivide nel fondo la stessa natura di quello teorico: quella di *episteme*. Entrambi scaturiscono dal fatto che l’essere umano è, nelle parole di Cicerone, *rationis particeps*¹⁰⁸⁶. E se la scienza è un’applicazione sistematica della razionalità che produce differenziazione nella comprensione

¹⁰⁸⁴ Ibid., p. 109.

¹⁰⁸⁵ Ibid., p. 110.

¹⁰⁸⁶ Voegelin, "What Is Political Reality?", p. 410. Cicerone, *De Officiis*, I.4.11.

dei fenomeni; il senso comune è, invece, una sorta di razionalità compatta, l'applicazione della *ratio* all'esperienza diretta, che genera l'abitudine a un giudizio e a una condotta razionale.

Un sapere che ha dunque un carattere empirico, quotidiano, però non nel senso di qualcosa di banale, limitato alle questioni meno rilevanti. Tutt'altro. Quando Voegelin dice che la realtà dell'esperienza è auto-interpretativa perché genera sempre interpretazioni su di essa, si sta riferendo a un ambito esperienziale dai confini vastissimi, che va dalle cose più concrete a quelle più astratte o spirituali: si tratta, insomma, dell'esperienza del cosmo nel suo complesso. Anche le esperienze più quotidiane, infatti, chiamano in causa in modo più o meno diretto quelle domande esistenziali fondamentali che, teoricamente, sono appannaggio della filosofia. E nonostante non ci si possa aspettare da parte del cittadino comune quell'attitudine indagatrice tipica del filosofo, queste domande generano un tipo di sapere pre-scientifico di senso comune che risulta fondamentale per la coesione della comunità. La scienza politica deve dunque partire da questo materiale – la *empeiria* – per le sue speculazioni, e soprattutto deve farsi guidare nello scegliere i criteri di rilevanza da ciò che l'esperienza collettiva del senso comune ha scoperto essere le questioni più rilevanti per la comunità. In questo senso originale, piuttosto che in quello del positivismo moderno, la scienza politica classica va considerata 'empirica'. Una scienza empirica che non si perde nell'astrazione, ma che mantiene un contatto diretto e vitale con l'esperienza e con le problematiche che in esse s'incontrano, in tutta la loro estensione¹⁰⁸⁷:

“A philosophy of politics is empirical – in the precise sense of an inquiry into the experiences which penetrate with their order the whole area of reality that we express by the symbol ‘man’.”¹⁰⁸⁸

Sono considerazioni di questo tipo che spingono Voegelin a individuare nel senso comune – in quanto conoscenza razionale pratico prodotto dell'esperienza – uno dei migliori contrappesi alla deriva ideologica moderna: la costruzione di quelle 'seconde realtà' prodotte di un pensiero onnipotente che ha perso il contatto con l'esperienza collettiva e con i

¹⁰⁸⁷ Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, pp. 25-26.

¹⁰⁸⁸ Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 305.

problemi reali (inclusi anche quelli spirituali, naturalmente)¹⁰⁸⁹. Tutta la laboriosa e difficile analisi dei simboli interpretativi lasciati nella storia dalle varie civiltà, che Voegelin ci ha offerto nella sua vastissima opera, in un certo senso è mossa infatti dal presupposto che ciò che conta è l'esperienza e non le idee astratte:

“the substance of history consists in the experiences in which man gains the understanding of his humanity and together with it the understanding of its limits... the substance of history is to be found at the level of experience, not on the level of ideas.”¹⁰⁹⁰

Un'esperienza il cui significato originario è compito proprio di tale filosofia cercar di recuperare sotto la cappa creata dalla reificazione di simboli divenuti opachi nel corso del tempo.

4. IN CONCLUSIONE: LA SENSIBILITÀ RETORICA CLASSICA DI STRAUSS E VOEGELIN

Per concludere questa parte, vogliamo esplicitare le ragioni per cui, a nostro intendere, queste idee di base sulla filosofia politica di Strauss e Voegelin (che come vedremo tra breve, anche la Arendt condivide nella sostanza), che abbiamo tratteggiato in queste pagine, ne delineano una concezione tra le poche aperte agli insegnamenti della retorica, o quantomeno coscienti della rilevanza delle questioni da essa poste, nel panorama contemporaneo. Come è ovvio, molto ha a che fare con il fatto che questi due autori sono tra quelli che più hanno

¹⁰⁸⁹ Voegelin, "What Is Political Reality?", pp. 410-412. Nella sua autobiografia, Voegelin racconta come una delle influenze più importanti che ricevette dal suo incontro con il mondo nordamericano, fu l'incontro con una 'tradizione del senso comune', rappresentata per esempio dal pragmatismo del John Dewey di *Human Nature and Conduct*, e dalla tradizione scozzese del *common sense* a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo. Questa cultura del senso comune, ci dice, è una caratteristica che differenziava gli studenti statunitensi da quelli tedeschi, con cui si trovò a lavorare nella sua carriera di professore (che si svolse in gran parte negli Stati Uniti, ma che ebbe anche una parentesi di alcuni anni nell'università di Monaco). Una cultura che li rendeva più aperti mentalmente e meno propensi ai settarismi ideologici. Voegelin, "Autobiographical Reflections", pp. 56-59, 114.

¹⁰⁹⁰ Voegelin, "The New Science of Politics", pp. 152, 190.

fatto per cercare di recuperare il senso di quella concezione classica della filosofia politica che si era smarrito con l'avvento della modernità. Una concezione nella quale, come abbiamo mostrato nei capitoli anteriori, si riconosceva la rilevanza delle tematiche sollevate dalla retorica, anche nei casi in cui ci si mostrava critici verso questa (vedi Platone, per esempio). Nell'antichità la retorica era infatti una forza centrale nel dibattito riguardo alla politica e nel momento in cui si prova a recuperare la sua visione sulla politica e sulle questioni umane in genere, è evidente che si apre uno spazio per reintrodurre anche il suo punto di vista.

Tuttavia non si tratta solo di questo. Strauss e Voegelin erano perfettamente coscienti di quanto fosse ingenuo reclamare un semplice ritorno al passato, o di pensare di trovare negli insegnamenti della filosofia classica tutte le risposte per risolvere i problemi attuali. Rivolgere lo sguardo al passato, piuttosto, era per entrambi reso necessario esattamente dalla presa di coscienza dello stato attuale; uno stato attuale marcato dalle grandi tragedie delle guerre ideologiche, del dominio tecnologico sulla natura, del delirio di onnipotenza della ragione. Ed è proprio la necessità di rispondere a queste circostanze che mise in moto la loro analisi della crisi moderna e da lì il richiamo a recuperare degli insegnamenti del passato ormai dimenticati¹⁰⁹¹.

¹⁰⁹¹ Voegelin, per esempio, nella introduzione del suo *The New Science of Politics* ci avverte che: "by restoration of political science is meant a return to the consciousness of principles, not perhaps a return to specific content." Ibid., p. 89. E in modo simile Strauss, anticipando una critica di questo genere nell'introduzione di *The City and Man*, scrive: "The return to classical political philosophy is both necessary and tentative or experimental. Not in spite but because of its tentative character, it must be carried out seriously, *i.e.* without squinting at our present predicament. There is no danger that we can ever become oblivious of this predicament since it is the incentive to our whole concern with the classics. We cannot reasonably expect that a fresh understanding of classical political philosophy will supply us with recipes for today's use. For the relative success of modern political philosophy has brought into being a kind of society wholly unknown to the classics, a kind of society to which the classical principles as stated and elaborated by the classics are not immediately applicable. Only we living today can possibly find a solution to the problems of today. But an adequate understanding of the principle as elaborated by the classics may be the indispensable starting point for an adequate analysis, to be achieved by us, of present-day society in its peculiar character, and for the wise application, to be achieved by us, of these principles to our tasks." Strauss, *The City and Man*, p. 11. Cfr.: Strauss, *On Tyranny*, pp. 26-27. Si veda anche: Pangle, *Leo Strauss*, pp. 74 e ss. Robert Pippin, tra altri, ha criticato il tentativo di Strauss di recuperare quell'accesso naturale alla politica oggi dimenticato, argomentando che ciò non solo è impossibile a causa di un radicale cambio di prospettive operato con l'avvento della modernità. In questo senso, ogni filosofia è rappresentativa del suo tempo ("Philosophy is, and is nothing but, its own time comprehended in thought" come scrive Pippin) e dunque sarebbe improponibile un ritorno al passato. Ma secondo Pippin non si tratta solo di questo. A suo modo di vedere, infatti, è contestabile in sé l'idea secondo cui possa esistere un accesso immediato al fenomeno politico; giacché per forza di cose, esso è sempre dato secondo il punto di vista proprio della cultura in cui si è inseriti. Pippin, R., "The Unavailability of the Ordinary: Strauss on the Philosophical Fate of Modernity", *Political Theory*, vol. 31, no. 3 (2003), pp. 335-358, qui p. 358. Comunque, al di là del fatto che questa critica chiama in causa gli stessi presupposti anti-storici di Strauss e che quindi per rispondere ad essa bisognerebbe chiamare in causa l'intera sua opera, possiamo aggiungere, brevemente, che anche da partendo da presupposti 'storici', essa non considera a sufficienza che proprio tra questi tratti della mentalità moderna vi è appunto anche la coscienza di aver perduto insegnamenti importanti del passato, come

Come abbiamo già visto in Voegelin, recuperare una sensibilità classica significa combattere contro l'immanentismo ideologico della nostra epoca. Significa riaprire la possibilità di pensare ai principi ultimi da una prospettiva non onnipotente. In modo analogo, se in termini filosofici per Strauss tale recupero è una maniera di contrastare il nichilismo, il relativismo e lo storicismo moderno, in termini più 'pratici' esso significa anche reclamare il valore della prudenza e della moderazione classica, contro i fanatismi ideologici moderni. Come ha scritto Smith:

"... natural right is said to carry with it certain built-in limitations regarding the efficacy of human action. The standpoint of natural right, rather than demanding the one absolutely best regime, culminates in Strauss's insight that the best regime is, for all intents and purposes, unrealizable and that one must need to know how to make the best out of less than desirable circumstances. Rather than demanding the restitution of the ancient polis or the Platonic *kallipolis*, he warns his readers against the attempt to mandate the best regime or the regime according to nature. Strauss's teachings about natural right are inseparable from his skepticism about political utopianism and idealism."¹⁰⁹²

Il pensiero politico classico si differenzia chiaramente da quello moderno proprio perché è capace di pensare alle grandi questioni come problemi, senza cadere nella tentazione onnipotente di dare risposte definitive. E questo anche perché esso mantiene quel legame con il mondo pratico, con il senso comune, che il pensiero moderno talvolta perde. Il filosofo politico classico, come abbiamo visto, parla dal punto di vista del cittadino, con il suo stesso linguaggio, e pur tuttavia cerca di trascendere questa prospettiva puntando alla chiarificazione di quei principi ultimi che nel mondo della pratica rimangono spesso impliciti, inarticolati e al di fuori di un'analisi critica. In questo senso essa è comprensiva:

testimoniano le opere per esempio di Strauss, Voegelin e Arendt. Da questo intendimento, frutto di questa epoca, scaturisce la coscienza della necessità di un ritorno al passato. Un ritorno che dunque non equivale in assoluto a una riproposizione negli stessi termini di ciò che è passato e che non potrà mai essere rivissuto negli stessi termini, ma a una reinterpretazione attuale di esso. Se, dunque, Fernando Vallespín parla di una 'nostalgia' per la filosofia politica classica da parte di Strauss e Voegelin, c'è da ricordare che la nostalgia è un sentimento che può svolgere anche una importante funzione catartica. Vallespín, "La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin", p. 356.

¹⁰⁹² Smith, *Reading Leo Strauss*, p. 121.

“it is both political theory and political skill; it is as open minded to the legal and institutional aspects of political life as it is to that which transcends the legal and institutional; it is equally free from the narrowness of the lawyer, the brutality of the technician, the vagaries of the visionary, and the baseness of the opportunist. It reproduces, and raises to its perfection, the magnanimous flexibility of the true statesman.”¹⁰⁹³

E soprattutto:

“It is free from all fanaticism because it knows that evil cannot be eradicated and therefore that one’s expectations from politics must be moderate. The spirit which animates it may be described as serenity or sublime sobriety.”¹⁰⁹⁴

È una scienza che potremmo dire caratterizzarsi per una sorta di idealismo prudente¹⁰⁹⁵; cioè capace al tempo stesso di dare conto di quella a cui ci siamo riferiti come alla dimensione ‘contingente’ e a quella ‘trascendente’ della politica. E proprio per questo è aperta alle questioni retoriche, di cui abbiamo dato conto finora: innanzitutto, dell’indisponibilità di una verità assoluta e della rilevanza delle opinioni e del senso comune nella sfera della politica, ma anche di altre questioni molto importanti come il ruolo della educazione nella formazione della cittadinanza, o della rivendicazione del carattere pratico della saggezza degli affari pubblici, ecc.

Ma la dimensione ‘retorica’ dei loro lavori va al di là dell’accordo su queste tematiche di fondo. Tanto nel pensiero di Strauss, quanto in quello di Voegelin, infatti, esistono relevantissimi aspetti che possiamo definire ‘retorici’ nel senso più specifico dell’attenzione all’aspetto ‘formale’ della comunicazione; o meglio, dell’attenzione per la inscindibile connessione tra la forma e il contenuto del linguaggio e della comunicazione in generale. Per quanto riguarda Voegelin, essi riguardano quello che nell’introduzione abbiamo definito l’aspetto tropologico della retorica. Ci stiamo riferendo alla sua concezione del linguaggio ed

¹⁰⁹³ Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 28.

¹⁰⁹⁴ Ibid., p. 28.

¹⁰⁹⁵ Lo studioso Benedetto Fontana, in modo analogo, ha scritto che la filosofia politica classica secondo la interpretazione di Strauss, cioè quel tipo di filosofia politica che voleva recuperare, è “a synthesis of a deeply realistic analysis of the flux of reality and a critical reconstruction or reconstitution of that reality.” Fontana, “Reason and Politics: Philosophy Confronts the People”, p. 12.

in particolare al suo aspetto simbolico in relazione con la significazione dei principi ultimi. Per quanto riguarda Strauss, invece, essi riguardano l'aspetto più immediatamente 'politico' della retorica e hanno a che vedere con il tema della comunicazione tra il filosofo e la città: ci stiamo riferendo alla sua tesi sulla 'scrittura tra le righe' dei filosofi politici e la connessa divisione tra scrittura 'exoterica' ed 'esoterica'¹⁰⁹⁶.

Iniziamo dunque, con l'analizzare l'aspetto retorico di questa nota tesi, per passare poi a Voegelin con cui concluderemo questo capitolo.

4.1 La retorica filosofica di Strauss

Non è nostra intenzione soffermarci nei dettagli su questo pur relevantissimo aspetto del pensiero di Strauss. Vogliamo solo indicare come lo spazio che la retorica occupa nella sua filosofia politica sia diretta conseguenza della sua concezione classica di questa. In particolare, in Strauss la retorica assume un ruolo molto importante che ricorda da vicino quello che ricopriva in Socrate e Platone. Con questo si dimostra non tanto che Strauss sia un pensatore politico ascrivibile alla tradizione della retorica, il che sarebbe falso; quanto piuttosto che per aver recuperato alcuni presupposti classici riguardo alla politica, egli ha potuto con essi recuperare anche quella cognizione della rilevanza delle questioni retoriche che abbiamo visto esserci nell'antichità, riaprendo dunque in termini simili il dibattito tra retorica e filosofia. Nell'affrontare tale questione faremo riferimento soprattutto a un articolo pubblicato dallo studioso Benedetto Fontana, in cui essa emerge con particolare nitidezza.

In un articolo intitolato "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", Fontana ha proposto una interessante analisi dello spinoso tema della relazione tra il filosofo e la città nel pensiero di Strauss, in cui si presta particolare attenzione al tema della comunicazione e da lì al lato retorico di questo pensatore. Così come abbiamo fatto noi, l'attenzione di Fontana si concentra innanzitutto sulle ragioni che portano Strauss a cercare di recuperare lo spirito della filosofia politica classica. Come abbiamo detto, secondo l'interpretazione straussiana la crisi della modernità consiste in una alienazione dell'essere umano dalla politica, per la quale si rende necessario un ritorno a una comprensione classica

¹⁰⁹⁶ Tesi espressa nel libro *Persecution and the Art of Writing* del 1952 e nell'articolo 'On a Forgotten Kind of Writing' del 1954.

di questa, in cui le cose politiche erano viste con una ‘freschezza e immediatezza’ insuperate¹⁰⁹⁷. A ciò contribuiva non solo la mancanza di una tradizione passata che si sarebbe potuta porre come uno spesso filtro tra le cose politiche e lo scienziato politico, ma anche il fatto che questi studiava la politica mantenendo lo stesso punto di vista, interno e partecipativo, dei cittadini e dei politici, usando il loro stesso linguaggio, però al tempo stesso trascendendo criticamente le loro opinioni¹⁰⁹⁸.

È per questo che la posizione del filosofo politico classico rispetto alla propria comunità era intrinsecamente ambigua. Al tempo stesso, fuori e dentro di essa. Perché se da un lato egli condivideva con il cittadino l'appartenenza ad una stessa città, uno stesso linguaggio, e dunque una certa comprensione della politica e un certo coinvolgimento in essa, dall'altro il filosofo si caratterizza per una sorta di attrazione erotica per il conoscenza, che lo spinge al di fuori del sapere convenzionale e doxastico della città verso la ricerca di un sapere più autentico attraverso la contemplazione delle cose eterne. È per questa sua attrazione per le cose ultramondane che lo spinge a disinteressarsi delle cose pratiche che Aristofane si burlerà del filosofo rappresentandolo come un individuo impacciato e goffo nella vita quotidiana, con la testa persa tra le nuvole, colui che “knows as little as possible about the way to the market place to say nothing of the market place itself.”¹⁰⁹⁹ Si viene così a delineare una separazione tra due tipi di conoscenze – uno di carattere pratico e politico (nel senso più ristretto di frutto delle convenzioni, degli equilibri tra le forze della città) e l'altro di carattere teoretico e generale (nel senso di essere disinteressato alle vicende politiche della città) – con la conseguenza che, alla prova dei fatti “[t]he philosopher and the non-philosopher cannot have genuinely common deliberations”; e da lì che si apra una “fundamental disproportion between philosophy and the city”¹¹⁰⁰.

Questa opposizione, come si sa, ricopre un ruolo assolutamente centrale nel pensiero politico di Strauss. A tal punto che forse non è scorretto dire che esso costituisce il fulcro attorno a cui si è mosso tutto il suo filosofare nel corso degli anni. Da una tale opposizione, egli deduce una conseguenza molto importante su ciò che riguarda la ‘forma’ della filosofia e che dunque chiama in causa la retorica della filosofia. Il passaggio dalla consapevolezza di

¹⁰⁹⁷ Fontana, "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", p. 11.

¹⁰⁹⁸ Ibid., p. 13.

¹⁰⁹⁹ Strauss, citato in: Ibid., p. 14.

¹¹⁰⁰ Strauss, citato in: Ibidem.

questa tensione a questa conseguenza retorica viene formulata chiaramente in questo passaggio, a cui anche Fontana fa riferimento:

“Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about ‘all things’ by knowledge of ‘all things’; but opinion is the element of society; philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the element in which society breathes, and thus it endangers society. Hence philosophy or science must remain the preserve of a small minority, and philosophers or scientists must respect the opinions on which society rests. To respect opinions is something entirely different from accepting them as true. Philosophers or scientists who hold this view about the relation of philosophy or science and society are driven to employ a peculiar manner of writing which would enable them to reveal what they regard as the truth to the few, without endangering the unqualified commitment of the many to the opinions on which society rests. They will distinguish between the true teaching as the esoteric teaching and the socially useful teaching as the exoteric teaching; whereas the exoteric teaching is meant to be easily accessible to every reader, the esoteric teaching discloses itself only to very careful and well-trained readers after long and concentrated study.”¹¹⁰¹

La filosofia, come scrive Fontana, ha un potere paragonabile a quello di un ‘acido’ nei confronti delle opinioni tradizionali su cui si regge la città e che proprio per questo non possono essere costantemente sottoposte a una destabilizzante critica, che finirebbe con il sovvertire tutta la città¹¹⁰². Certo, le opinioni in quanto tali (e a maggior ragione quelle più popolari), hanno una intrinseca tendenza a divenire sempre più dogmatiche, arbitrarie, a perdere il contatto con la verità; e il senso comune, come ha ricordato Stanley Fish, è sempre una costruzione retorica, e dunque parziale, partigiana e interessata¹¹⁰³; mentre il filosofo, in quanto tale, ama la verità e dunque è portato a criticarle. Tuttavia un filosofo è al tempo stesso anche un cittadino, che conosce i suoi doveri verso la città; soprattutto in quanto tale

¹¹⁰¹ Il passaggio è tratto da ‘On a Forgotten Kind of Writing’, che dopo essere stato pubblicato nel 1954 come articolo, è stato ripubblicato nel seguente testo: Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 221-222. Cfr.: Fontana, “Reason and Politics: Philosophy Confronts the People”, pp. 15-16.

¹¹⁰² Fontana, “Reason and Politics: Philosophy Confronts the People”, p. 16.

¹¹⁰³ Fish, “Rhetoric”, p. 52.

egli è costretto a mostrarsi rispettoso verso gli ideali di quella, sia per salvaguardare la propria incolumità che per proteggere la sua attività di filosofo in seno alla città. Il che implica che debba mostrarsi prudente, saper intessere rapporti con la città; cioè che debba riflettere 'politicamente' sulla sua attività filosofica, vale a dire pensare sulle conseguenze politiche di quella (si ricordi, che per Strauss questo è il significato più profondo della filosofia politica)¹¹⁰⁴. Ecco dunque che sorge la necessità, come del resto avevamo già visto analizzando il *Gorgia*, di stabilire una relazione comunicativa tra il filosofo e la sua comunità; e ancor di più, a causa del contenuto spesso politicamente azzardato delle 'verità' del filosofo, la necessità di 'mascherare' il suo discorso per renderlo presentabile alla città nel suo complesso.

Il discorso filosofico è infatti per sua natura imprudente, essendo mosso da un'attrazione erotica verso il conoscenza che può assumere i toni una sorta di *mania* divina, che Platone ci ha descritto nel *Simposio*. Una *mania* che può essere pericolosa politicamente perché essa è, appunto, come una pazzia dirompente che rompe i limiti, che fa dimenticare tutto ciò che si pone come un ostacolo verso la verità. E per questo essa è permessa solo in privato, tra i pochi che condividono un autentico spirito filosofico. In pubblico, invece, il discorso filosofico deve essere ispirato dai principi di prudenza ed assumere i tratti propri di un discorso politico: un tono misurato e discreto, quello che Strauss definisce con il termine greco *sophrosyne*¹¹⁰⁵. La vera filosofia è quella che capisce il suo ruolo politico, che sa assumersi la grande responsabilità che le spetta quando si accorge "that there is a disproportion between the intransigent quest for truth and the requirements of society, or that not all truths are always harmless"¹¹⁰⁶, da cui la necessità di ricorrere alla retorica. Esattamente la stessa conclusione a cui eravamo arrivati studiando il trattamento di Platone dell'arte oratoria nei dialoghi del *Gorgia* e del *Fedro*.

Lo studio della retorica diventa dunque per il filosofo una necessità morale e politica, una questione pratica, più che teoretica¹¹⁰⁷. Attraverso di essa, il filosofo deve apprendere a tenere conto dell'uditorio a cui si sta rivolgendo: se a un pubblico di iniziati o potenziali filosofi, persone preparate e di talento, in grado non solo di filosofare ma anche di capire il pericolo pubblico della filosofia; o se lo sta facendo al resto della società, la massa. Nel

¹¹⁰⁴ Fontana, "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", p. 19.

¹¹⁰⁵ Ibid., pp. 16-18.

¹¹⁰⁶ Strauss citato in: Ibid., p. 16.

¹¹⁰⁷ Pangle, "Introduction", p. xviii.

secondo caso, essendo l'individuo che appartiene alla massa mediamente meno razionale del filosofo, deve rivolgersi ad essa in modo exoterico: cioè con prudenza, discrezione, con un discorso che tenga in considerazione l'ordine e il benessere della collettività e che sappia ricorrere anche a delle 'bugie nobili' in caso di necessità. Nel primo caso, invece, potrà farlo nella forma propria alla filosofia: il dialogo dialettico quando la discussione avviene in un contesto privato; o la scrittura esoterica, quando il filosofo entra nel foro pubblico e s'incontra con la necessità di camuffare il suo messaggio più profondo attraverso una scrittura doppia in cui le verità più indicibili vengono solo alluse a chi sa che, per il suo spirito filosofico, potrà coglierle¹¹⁰⁸.

Questo è il principale aspetto retorico del discorso filosofico, nell'interpretazione di Strauss. Tuttavia esiste anche un'altra funzione che la retorica deve compiere e che abbiamo visto in azione proprio nel *Gorgia* attraverso Socrate: quella capace di rendere il discorso filosofico particolarmente affascinante per tutti quei giovani di talento potenziali filosofi in modo di attrarli alla vita filosofica, al tempo stesso istruendoli ed immunizzandoli dalle lusinghe che allontanano dalla filosofia. D'altro canto, in modo speculare, capace pure di dissuadere chi non è idoneo ad accedere alla filosofia.

È evidente, dunque, che Strauss risulti sensibile nei confronti della rilevanza di alcune delle questioni sollevate dalla retorica, *in primis* di quella della relazione tra forma e contesto¹¹⁰⁹. Dal suo punto di vista, come lo fu per Platone, la retorica può svolgere un ruolo fondamentale mettendosi al servizio alla filosofia; e proprio questo tipo specifico di retorica filosofica, e non quella della tradizione isocratica-latina-umanistica politica nel senso più ampio del termine e che si pone sullo stesso livello del suo interlocutore chiamando in causa la sua capacità di giudizio, a rappresentare per lui la versione più nobile di questa arte¹¹¹⁰. A questo proposito, dobbiamo ricordare che Strauss figura tra quegli interpreti di Platone che più hanno rivelato il fondamentale aspetto 'retorico' della forma dialogica dei testi del filosofo greco. Una questione che, appunto, chiama in causa non solo la nozione della

¹¹⁰⁸ Fontana, "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", pp. 17-22. Per la differenza tra questi due tipi di scrittura si veda: Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 25-37.

¹¹⁰⁹ Quando introduce la questione della tecnica della scrittura tra le righe, per esempio, Strauss si riferisce ad essa, dicendo: "This expression is clearly metaphoric. Any attempt to express its meaning in unmetaphoric language would lead to the discovery of a terra incognita, a field whose very dimensions are as yet unexplored and which offers ample scope for highly intriguing and even important investigations. One may say without fear of being presently convicted of great exaggeration that almost the only preparatory work to guide the explorer in this field is buried in the writings of the rhetoricians of antiquity." Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 24.

¹¹¹⁰ Strauss, *On Tyranny*, p. 25. Fontana, "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", p. 20.

scrittura tra le righe, ma più in generale, come abbiamo detto la relazione tra forma e contesto in filosofia. Del resto, come ricorda Thomas Pangle, uno degli studiosi più noti di Strauss:

“Strauss never ceased stressing that every text in political philosophy must therefore be approached with a view to the primary addressees and hence with a view of the unique, concrete, historical situation and circumstances within which it emerged.”¹¹¹¹

Al di là di questo, c'è da dire che grazie alla sua enorme erudizione egli era perfettamente cosciente del ruolo di primo piano che la retorica ricopriva nella cultura classica e del fatto che essa si ponesse come una sorta di contraltare, o di modello alternativo, nei confronti della filosofia, per ciò che riguarda lo studio della politica e l'educazione dei giovani. Nel suo saggio “On Classical Political Philosophy”, per esempio, ci fa un resoconto dell'origine della retorica, secondo cui questa costituirebbe uno stadio preliminare della scienza politica nel suo sviluppo dalla pratica alla teoria. La scienza politica, ci dice, era inizialmente un virtù pratica nella conduzione degli affari pubblici, in cui spiccava l'importanza del saper parlare bene. Proprio per questo, tale capacità sarà la prima a divenire oggetto di insegnamento, in questo modo subendo un processo di universalizzazione, o generalizzazione, che la trasformò in un'arte - quella della retorica - e come tale in qualcosa che poteva essere insegnata ovunque. Tuttavia, i filosofi politici classici rifiutarono di identificare la retorica con la scienza politica *tout court*, perché questa includeva anche altre questioni¹¹¹². Nella sua versione migliore, come abbiamo appena visto, essa poteva rappresentare al massimo un suo strumento; una competenza pratica che non poteva però aspirare ad erigersi allo status di teoria generale della retorica¹¹¹³. Questi filosofi, conclude Strauss, proseguirono nel processo di teorizzazione e di specializzazione della scienza politica, dando origine alla sua versione

¹¹¹¹ Ma questo, specifica subito dopo, non implica fare di Strauss uno storicista, perché egli a differenza degli storicisti pretendeva che il contesto del testo fosse inteso dal punto di vista del pensatore politico che si sta studiando e non da quello di colui che lo sta studiando. E ciò significa capire il suo testo “as deliberately accommodating itself, by rhetoric and even by what called ‘noble lies’, to the most healthy of the reigning prejudices.” Il testo, conclude Pangle, risponde a questa situazione storica, ma criticandola, secondo lo spirito socratico, la trascende. Pangle, “Introduction”, pp. xviii-xix.

¹¹¹² Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 82-83. Considerando la riluttanza di alcuni individui all'uso della ragione è errato per Platone ed Aristotele ridurre, come vorrebbero i sofisti, la politica alla retorica. La prima, infatti, è più ampia perché include anche il conoscenza su come legiferare: Strauss, *The City and Man*, pp. 17, 22-23. Anche Voegelin sembra sottolineare questa differenza tra retorica e scienza politica: Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 26. Voegelin, “On Readiness to Rational Discourse”, pp. 274 e ss.

¹¹¹³ Pangle, “Introduction”, p. xviii.

compiuta.

Da queste considerazioni emerge dunque nitidamente la vicinanza della posizione di Strauss sulla retorica non solo con quella di Platone, ma anche, come mostra quest'ultima ricostruzione, con quella di Aristotele; vale a dire con il punto di vista filosofico sull'arte oratoria. In particolare, in relazione a Platone Fontana nota correttamente come quella diade conoscenza/opinione, o filosofia/retorica, che risulta fondamentale nel suo pensiero politico, riecheggi nel pensiero di Strauss in una serie di dicotomie che traccia il tedesco: filosofo/intellettuale, ideologia/filosofia, opinione/conoscimento, discorso privato-dialettico-esoterico/discorso pubblico-retorico-exoterico¹¹¹⁴. Del resto è noto che anche in Strauss si ripresenta in modo chiaro non solo una supposta gerarchia naturale tra gli individui caratteristica del pensiero classico (cioè del convincimento sulla intrinseca insufficienza di razionalità da parte della massa)¹¹¹⁵, ma anche una differenza incolmabile, di essenze, tra la natura delle opinioni e quella del conoscenza. E questo perché, nonostante le opinioni e il senso comune ricoprano per Strauss quel fondamentale ruolo che abbiamo messo in evidenza nelle pagine anteriori, esse rimangono pur sempre dei frammenti del conoscenza del tutto, prive di una visione generale. Il che implica che anche il più saggio degli individui che non sia un filosofo, non potrà mai aspirare a quella consapevolezza superiore frutto dell' "unqualified transcending... of the sphere of the opinion" che è lo scopo della filosofia¹¹¹⁶.

In sostanza dunque, per Strauss il metodo dialogico socratico del questionamento dialettico rimane indubbiamente il metodo privilegiato per l'accesso al conoscenza; la vita filosofica, inequivocabilmente, la miglior vita possibile; la *paideia* filosofica chiaramente il miglior metodo educativo. E questo non solo dal punto di vista dell'individuo ma anche in una prospettiva politica, giacché pur riconoscendo il carattere essenzialmente pratico della scienza politica e la sua relativa autonomia, per Strauss come per Platone, è soprattutto nell'impulso che sta alla base della filosofia che va cercata la soluzione al problema politico *par excellence*¹¹¹⁷:

"Philosophy - not as a teaching or as a body of knowledge, but as a way of life - offers,

¹¹¹⁴ Fontana, "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", p. 21.

¹¹¹⁵ Strauss, *The City and Man*, pp. 39-40. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 33.

¹¹¹⁶ Strauss, *The City and Man*, p. 20.

¹¹¹⁷ Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 37. Pangle, "Introduction", p. xxvi.

as it were, the solution to the problem that keeps political life in motion.”¹¹¹⁸

Il ruolo, pur importante, ricoperto dalla retorica non va oltre a quello attribuitogli dalla filosofia politica classica nella sua versione socratica-platonica, o da quella aristotelica in un’interpretazione ristretta, di strumento della scienza politica. La retorica può avere per Strauss anche un certo valore conoscitivo, ma sempre comunque in misura secondaria rispetto a quello della dialettica. La filosofia risulta inerentemente superiore, perché nella sua versione più pura non è sottoposta ai dettami della necessità delle contingenze politiche e sociali, ma è libera di muoversi alla ricerca del sapere, dando l’impressione di potersi emanciparsi anche da quelle costrizioni, che la obbligano normalmente a ricorrere a stratagemmi retorici (come la scrittura tra le righe)¹¹¹⁹.

La figura dell’oratore e l’educazione retorica, così come le abbiamo delineate nei capitoli anteriori, saranno sempre inferiori rispetto a questi standard. Un cittadino formato secondo l’ideale retorico potrà al massimo aspirare a divenire ciò che Strauss chiama un buon intellettuale ma non un filosofo¹¹²⁰, perché come abbiamo visto in lui manca quell’essenziale impulso critico a trascendere la sfera delle opinioni. Il silenzio di Strauss su Cicerone, come nota Fontana, è in questo senso molto eloquente: si tratta di un caso emblematico del tentativo di mediazione tra filosofia e politica, *doxai* ed *episteme*, o nei termini

¹¹¹⁸ Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 91. O come scrive Pangle: “Given that rational self-consciousness lies at the core of human excellence, given that knowledge, especially self-knowledge, is central to virtue, what is the nature of human responsibility? Do not all human beings pursue what they believe to be good? If virtue is knowledge of is rooted in knowledge, is not vice ignorance or rooted in ignorance? How then can crime and punishment, praise and blame, honour and dishonour, be understood? These are the sorts of questions which the Socratic philosopher takes upon himself the responsibility of pursuing intransigently. In doing so he at some point departs from or leaves behind the citizen and statesman, who must avoid, or at least suspend or curtail, this questioning in order to act. Yet the philosophic life, consumed by the uncompromising philosophic quest, is also a kind of deed or action, and, insofar as it more fully completes the rational self-consciousness that is man's highest attribute, this life emerges as a standard that supervenes upon and must in some degree guide the life devoted to civic and moral action.” Pangle, “Introduction”, p. xvi.

¹¹¹⁹ Pangle, “Introduction”, p. 17. Riguardo alla inferiorità di ciò che è costretto dalla necessità, rispetto a ciò che non lo è, Strauss per esempio scrive: “And is not the necessary essentially inferior to the noble or to what is choiceworthy for its own sake? Necessity excuses: that is justified by necessity is in need of excuse.” Strauss, *On Tyranny*, p. 191. In realtà, comunque, la questione andrebbe approfondita e problematizzata. Perché per Strauss l’abilità retorica dei filosofi antichi di scrivere tra le righe sembra costituire un valore in sé, come testimonia la citazione introduttiva al suo testo a questo tema dedicato, la seguente citazione: “That vice has often proved an emancipator of the mind, is one of the most humiliating, but, at the same time, one of the most unquestionable, facts in history.” Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 22. Un fatto che ci viene confermato anche dall’interesse che questi ha sempre mostrato per la religione ebraica e, dentro di essa, per la questione del linguaggio simbolico dei profeti e del potere dell’immaginazione. Si veda per esempio: Strauss, *Philosophy and Law*, pp. 101-121.

¹¹²⁰ Strauss, *Natural Right and History*, p. 34.

dello stesso Cicerone tra *ratio* e *oratio*. Un mediazione della cui difficoltà l'autore romano era certamente cosciente sia a causa della tensione intrinseca tra questi elementi che lui riconosceva, sia per il fatto che come tutti i pensatori antichi in genere (e Strauss), partiva dal presupposto dell'esistenza di una naturale gerarchia tra gli individui e dunque dalla conseguente distinzione tra i pochi saggi e la moltitudine incolta.

Tuttavia la retorica, a differenza della filosofia, sembra supporre che questa divisione non sia un dato di fatto immutabile. E soprattutto è convinta che il dialogo libero e razionale tra tutti i cittadini, non solo sia possibile, ma che rappresenti il cuore stesso della politica. Da lì che se per questa la politica è intrinsecamente associata al consenso, per chi porta avanti posizioni più 'filosofiche' (tra cui Strauss), l'essenza della politica non può essere concepita escludendo del tutto l'imposizione violenta di ciò che è giusto da parte dei saggi verso chi non può, o non vuole comprenderlo¹¹²¹. Una differenza di approcci che va accompagnata, come abbiamo visto nei capitoli terzo e quarto, anche da diverse concezioni epistemologiche della razionalità: secondo la formulazione di Fontana, ragione come "autonomous faculty capable of discovering a preexisting or a given good" secondo la filosofia, *vis a vis* ragione come qualcosa di "contingent and dependent upon the social and political activity of the people, where the good is now the product of this very activity, such that speech and rhetoric conducted within an open assembly or space become crucial to its determination", secondo la retorica¹¹²².

In conclusione, Strauss pare riprendere tutte quelle posizioni che la filosofia aveva tenuto nel dibattito in quell'antica diatriba con la retorica. Ed il fatto che anche nell'ambito del suo pensiero politico si riproponga la centralità di alcune posizioni sostenute dalla retorica non fa che confermare ciò che avevamo detto nei capitoli anteriori: vale a dire che più che una contrapposizione netta tra retorica e filosofia nei tempi classici ebbe luogo una diatriba tra due visioni differenti, in particolare riguardo a certe questioni: quale fosse la vita più degna per un essere umano, che tipo di conoscenza fosse più adeguato per le questioni politiche, o infine, quale fosse la forma comunicativa più appropriata nella sfera pubblica.

¹¹²¹ Anche Cicerone, come ricorda Fontana, distingue tra discorso filosofico – *sermo* – quello tra saggi per la ricerca della verità e quello retorico – *contentio* – per la massa. E certamente anche lui condivide questa visione elitaria riguardo la differenza tra masse ed elites; una differenza che a suo parere andava addirittura istituzionalizzata attraverso la creazione di un senato formato dalla aristocrazia, come centro supremo del potere. Tuttavia, nel momento in cui egli abbraccia le posizioni della retorica, finisce con il riconoscere una certa razionalità alle masse, sfumando queste divisioni che Fontana sembra invece proporre come nette. Fontana, "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", pp. 29-33.

¹¹²² Ibid., p. 33.

Queste due visioni, pur dividendosi su punti fondamentali, compartivano anche punti di vista molto rilevanti che nei secoli successivi iniziarono ad essere questionati. Il che indica che tra queste due visioni esiste una proficua possibilità di confronto e di reciproca ispirazione. L'opera di Strauss, un'opera che rivendica la superiorità della filosofia ma che al tempo stesso è caratterizzata da forti accenti retorici, rappresenta un buon esempio in questo senso.

4.2 La retorica di Voegelin: fondamenti e linguaggio simbolico

Per concludere questo capitolo vogliamo tornare ora ad Eric Voegelin. Si tratta di un autore che, nonostante i punti di contatto con la retorica su alcuni presupposti della concezione della scienza della politica, se ne distanzia per una certa attitudine di fondo verso questo soggetto. Come sappiamo, il nucleo del suo lavoro, l'impulso basico che lo ha mosso, è stato senza ombra di dubbio l'interesse che ha sempre nutrito per quella tensione verso la trascendenza, nelle varie forme in cui essa si è presentata (tra cui quella del suo rifiuto radicale), che a suo modo di vedere costituisce il fatto essenziale dell'esistenza e della politica. Una delle conseguenze è il fatto che nella sua analisi si possa notare una certa trascuranza nei confronti degli aspetti più pratici della politica, o di quello che abbiamo definito il suo aspetto contingente¹¹²³; un aspetto che, come sappiamo, la retorica ha sempre posto in risalto con grande enfasi. Per questo, al di là di quei presupposti basici di cui abbiamo parlato nelle pagine anteriori – il rifiuto delle chiusure ideologiche, l'apertura al mistero ultimo dell'esistenza, il contatto che deve esistere tra le opinioni e il conoscenza sviluppato dalla scienza politica, o la grande importanza del senso comune – è più arduo stabilire un dialogo più approfondito tra le sue posizioni e quelle della retorica.

Però questo non è tutto. Nell'introduzione di questo lavoro abbiamo sostenuto che si possono distinguere due aspetti nella retorica: uno più immediatamente politico, che riguarda i modi e il significato della persuasione, ed un altro che riguarda quello che abbiamo chiamato l'aspetto tropologico del linguaggio, vale a dire il fatto che il suo modo di operare risponde inevitabilmente ad un meccanismo di trasferimento di significati non diretto,

¹¹²³ Una critica di questo genere al lavoro di Voegelin è stata sollevata da Fred Dallmayr: Dallmayr, F., *Margins of Political Discourse*, Albany, NY, State University of New York Press, 1989, cap. 4.

esaustivo ed esatto, come nel linguaggio matematico (il quale anch'esso ha comunque una importante ed inevitabile dimensione tropologica), ma di un tipo indiretto come quello messo in atto dalle varie figure retoriche tra cui, *in primis*, le metafore.

Nella opera di questo autore esiste infatti un interessantissimo aspetto riguardo alla dimensione simbolica del linguaggio e alla relazione tra esperienza e linguaggio, che ci mostra un Voegelin altamente retorico e che può essere accostato ad alcune delle intuizioni più suggestive di Giambattista Vico. In modo simile al pensatore napoletano, infatti, queste tematiche ricoprono nell'opera di Voegelin un ruolo di primo piano, soprattutto per ciò che riguarda gli scritti dell'ultima parte della sua carriera. E questo nonostante non sia possibile trovare nella sua opera niente di simile a una teoria sistematica sul linguaggio. Al suo interesse per le esperienze umane della trascendenza e dei modi in cui l'ordine politico è stato immaginato lungo la storia, nel corso degli anni si affiancò infatti una altrettanto importante attenzione nei confronti del mezzo linguistico attraverso il quale essi venivano articolati. Rispetto a questo punto, un attento studioso come Eugene Webb ha giustamente sostenuto come il tentativo di Voegelin di recuperare una concezione dell'esperienza più profonda ed ampia rispetto a quella positivista e scienista (così come è accaduto in altri autori con lo stesso obiettivo, come Heidegger, Jaspers, o Ricœur, per esempio), non poteva che andare necessariamente di pari passo con quello di recuperare ciò che lui chiama 'il valore esistenziale del linguaggio'¹¹²⁴.

Nel cammino verso questa, nelle parole dello stesso Voegelin, "experiential reactivation of language"¹¹²⁵ si ponevano tuttavia due questioni assolutamente impellenti: in primo luogo naturalmente, il 'nominalismo': un fenomeno che specularmente va anch'esso per forza di pari passo ad una concezione dell'esperienza limitata come quella positivista; ed in secondo luogo, qualcosa di più nascosto e proprio per questo motivo forse ancora più pericoloso: la *hypostatization* (nel linguaggio filosofico altrimenti detta 'reificazione'). In termini generali, con questa espressione Voegelin si riferisce a quel fenomeno che il filosofo inglese Alfred North Whitehead aveva chiamato "the fallacy of the misplaced concreteness": vale a dire l'errore di confondere il valore superficiale, o letterale, dei simboli linguistici, o di altro tipo, generati dalle esperienze con quello di queste stesse esperienze¹¹²⁶. Un errore che per Voegelin era particolarmente dannoso in relazione alle esperienze di cose immateriali,

¹¹²⁴ Webb, *Eric Voegelin*, pp. 57-58.

¹¹²⁵ Voegelin citato in: *Ibid.*, p. 58.

¹¹²⁶ Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", p. 65.

perché l'ipostatizzazione dei simboli è appunto, la falsificazione del loro reale valore esistenziale attraverso la sostituzione di questo con il suo significato superficiale, o, in altre parole, l'oggettificazione di simboli di vita vissuta.

Nel caso dell'esperienza della trascendenza, per esempio, tale errore è fatale nel momento che implica l'immanentizzare un'esperienza che nella sua essenza consiste proprio in una tensione verso ciò che al di là del mondo concreto¹¹²⁷. Qualcosa di molto simile occorre poi, secondo Voegelin, nel momento in cui i simboli di questo tipo di esperienze, per fini anche condivisibili e nobili come quello della comunicazione, vengono esplicitati ed articolati in forma discorsiva. In questo caso ciò che occorre è che la verità 'viva' e concreta dell'esperienza a cui essi si riferivano viene disseccata nella forma di un dogma, o di una dottrina espressa sotto forma di proposizioni delle quali si cerca di applicare degli standard inappropriati di verità oggettivi e concreti, ottenendo solo "a truth at second remove". Le conseguenze possono essere serie, perché nel momento in cui tali simboli vengono male interpretati come fossero proposizioni riguardo agli oggetti concreti percepibili dai sensi, essendo altra la loro natura, iniziano a divenire opachi rispetto alla realtà immateriale a cui si riferiscono, con la conseguenza di generare una reazione scettica ed eventualmente l'oblio del reale significato delle esperienze fondamentali che volevano significare, al posto delle quali non rimane che quel "heap of broken images" della *Waste Land* di T. S. Eliot¹¹²⁸.

Si tratta, con tutta evidenza, di una problematica di primaria importanza, sulla quale Voegelin è tornato più volte e che lo ha spinto pure a coniare una espressione specifica per riferirsi a questi simboli - "linguistic indexes" - con l'obiettivo di evidenziare come essi non siano che modalità rappresentative, sempre in certa misura inadeguate, di esperienze di vita che non possono essere nominate con la stessa precisione degli oggetti fisici, ma solo

¹¹²⁷ Voegelin, E., "Foreword", in *Anamnesis*, p. 21.

¹¹²⁸ Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", pp. 53-54. La riduzione a 'dottrine', o a 'teorie', di alcune esperienze filosofiche il cui significato originale era esprimere questa tensione verso il trascendente è, secondo Voegelin, qualcosa di molto comune in un'epoca immanentista come la nostra, nei confronti del pensiero di filosofi del passato. Esempi emblematici di ciò sono: la riduzione della filosofia trascendentale di Platone ad una 'teoria delle idee', che la spoglia di questo valore esistenziale riducendola appunto a una 'teoria' quasi di tipo scientifico; o anche l'interpretazione comune della cosiddetta 'prova ontologica' dell'esistenza di Dio di Sant'Anselmo il cui valore secondo Voegelin non risiede tanto nella capacità di provare logicamente tale esistenza (aspetto su cui normalmente ci si concentra), quanto piuttosto nel dato esistenziale di essere espressione di un tentativo di razionalizzare la tensione verso il trascendente. Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp. 36-56. Voegelin, "The Beginning and the Beyond", pp. 191-195. C'è da notare, riguardo alla 'prova ontologica', che la Arendt si avvicinò a sostenere qualcosa di molto simile a Voegelin quando scrisse che tale prova pur non essendo vera è piena di significato. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 61.

appunto 'indicati' o evocati¹¹²⁹. Ma la questione, naturalmente, non può essere risolta semplicemente con degli accorgimenti di questo tipo, perché essa affonda le sue radici, in un modo semplicista di concepire la coscienza ereditato dal positivismo e dallo scientismo.

L'errore della ipostatizzazione, difatti, consiste in primo luogo in una fallace separazione dei simboli dalla realtà alla quale si riferiscono e alla quale appartengono, come fossero due entità separate: da un lato, un linguaggio astratto ed universale e dall'altro, esperienze concrete e particolari. E successivamente nella credenza errata che un tale linguaggio possa contenere ed esplicitare tutto il valore semantico di tali esperienze. Alla sua radice vi si trova la riduzione della coscienza, tipica del positivismo e dello scientismo ma anche di certa filosofia moderna nella quale riecheggiano le posizioni di questi movimenti, alla sola dimensione della 'intenzionalità': vale a dire quello che funziona secondo lo schema soggetto-oggetto, in cui 'coscienza' (di un soggetto) è sempre coscienza di qualcosa (di un oggetto di cui si ha coscienza). Nella misura in cui l'esperienza viene ridotta solo a questo schema, si finisce con il trascurare quell'altra sua fondamentale dimensione che Voegelin chiama della 'partecipazione' e a cui ci siamo riferiti nelle pagine anteriori: vale a dire, la coscienza di appartenere per completo ad una realtà più ampia, che rende impossibile ragionare nei termini della relazione soggetto-oggetto¹¹³⁰. Quando ha luogo questa riduzione, avviene anche un parallelo restringimento del linguaggio per il quale esso viene sradicato dalla realtà che lo ha generato, finendo con il perdere il suo carattere vivo. Certamente, una tale tendenza è intrinseca al linguaggio stesso e ancor più, come riconosce lo stesso Voegelin, rappresenta probabilmente il maggior problema che ogni sistema linguistico deve affrontare; tuttavia esso risulta particolarmente grave nel caso di esperienze che non si riferiscono al mondo fenomenico esteriore, ma che occorrono nel *foro interno*, nel momento in cui confondono la realtà nella sua totalità con la loro manifestazione superficiale¹¹³¹.

L'esperienza del trascendente, pur potendo raggiungere un'intensità straordinaria, è infatti una esperienza di una realtà ineffabile ed extra-sensoriale e per questo i simboli che la rappresentano sono sempre a rischio di essere ipostatizzati. Voegelin si riferisce a questo pericolo in questi termini:

¹¹²⁹ Voegelin, "What Is Political Reality?", pp. 375-380. Su questa questione si veda anche: Voegelin, E., "Responses at the Panel Discussion of the 'Beginning of the Beginning'", in *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, pp. 415-416.

¹¹³⁰ Per quanto riguarda la concezione della coscienza in Voegelin, si veda l'anteriore nota 949.

¹¹³¹ Voegelin, "The Beginning and the Beyond", p. 178.

“The most serious obstacle to a proper understanding of the experience [*quella della trascendenza, nda*], as I have intimated, is the penchant to hypostatize. The object in the world of sense perception has become so forcefully the model of ‘things’ that it intrudes itself inadvertently into the understanding of experiences that are not concerned with objects but with the mystery of reality... The experience of divine reality, it is true, occurs in the psyche of a man who is solidly rooted by his body in the external world, but the psyche itself exists in the Metaxy, in the tension toward the divine ground of being. Even more, it is the site in which the comprehensive reality becomes luminous to itself and engenders the language in which we speak of a reality that comprehends both the external world and the mystery of its Beginning and Beyond, as well as the metaleptic psyche in which the experience occurs and engenders its language... Such terms as *immanent* and *transcendent*, *external* and *internal*, *this world* and *the other world*, and so forth, do not denote objects or their properties but are language indices arising from the Metaxy in the event of becoming luminous for the comprehensive reality, its structure and dynamics. The terms are exegetic, not descriptive. They indicate the movements of the soul when, in the Metaxy of consciousness, it explores the experience of divine reality and it tries to find the language that will articulate its exegetic movements. Hence, the language and its truth engendered by the event do not refer to an outside object, but are the language and truth of reality as it becomes luminous in man’s consciousness... The fact of revelation is its content.”¹¹³²

Questa lunga citazione non solo mette bene in evidenza la radice del problema, ma fa intravedere anche la sua risposta. In termini generali, possiamo dire che stiamo trattando della tensione che si crea inevitabilmente tra una verità che viene vissuta come eterna - quella dell’esistenza di un fondamento trascendente - e del fatto che questa stessa verità pur essendo appunto trascendente rispetto alle nostre capacità intellettive, vissuta come un qualcosa di misterioso, irraggiungibile, esperibile soprattutto nella forma di quella che i filosofi classici chiamavano un’attrazione erotica, debba essere rappresentata attraverso una forma linguistica (o in generale simbolica) ed in quanto tale, concreta e finita. Si tratta, cioè,

¹¹³² Ibid., pp. 184-185.

della tensione tra un'esperienza di una realtà evanescente che ci sovrasta e la materialità e concretezza di un linguaggio finito, vale a dire di un caso emblematico di quel paradosso scovato da von Humboldt di cui abbiamo parlato nell'introduzione.

Questo, per quanto riguarda la radice del problema a cui Voegelin si riferisce. Per quanto riguarda, invece, la risposta che egli offre, bisogna soffermarsi sul 'movimento dell'anima' e la sua 'esplorazione della realtà divina' (cioè, trascendente) da una parte, e sulla natura 'esegetica' del linguaggio attraverso cui tale esplorazione avviene, dall'altra. Riguardo al primo punto, è necessario richiamare ancora una volta la concezione della coscienza secondo Voegelin. Nel prologo di *Anamnesis*, il testo in cui più approfondisce questo tema, egli descrive la coscienza come: "the luminous center radiating the concrete order of human existence into society and history."¹¹³³ Da questa suggestiva affermazione si intuisce che la coscienza è una sorta di evento che illumina la realtà che lo circonda e il fatto che essa si trovi in una posizione centrale, interna, rispetto a questa realtà. La coscienza è dunque, nella terminologia di Voegelin, allo stesso tempo, sia il 'sensore', che il 'luogo' della partecipazione dell'essere umano nella realtà. La partecipazione è totale: non esiste alcun possibile punto di vista esterno. La coscienza della partecipazione è un evento luminoso (coscienza come 'sensore') che ci rivela come parte di una realtà globale e i cui confini sono immersi nel mistero (coscienza come 'luogo'): "the mysterious Whole". Una realtà che viene vissuta dalla coscienza, perciò, non come un "object intended", ma come "something in which consciousness occurs as an event of participation between partners in the community of being", vale a dire, non secondo lo schema dell'intenzionalità e della categoria soggetto-oggetto, ma secondo quello della partecipazione; una coscienza che è allo stesso tempo soggetto ed oggetto perché è come un evento di chiarificazione che illumina una realtà sconfinata della quale essa stessa fa parte¹¹³⁴.

Se questo è il modo in cui la coscienza opera, bisogna aggiungere che secondo Voegelin al pari di Vico, essa sviluppa le sue potenzialità storicamente. La differenziazione della struttura dell'esistente resa possibile dalla coscienza avviene in individui concreti, in momenti storici specifici e raggiunge livelli di chiarezza differenti. La filosofia classica, per esempio, raggiunse livelli di differenziazione fino a quel momento sconosciuti. Intuì, per esempio, con Aristotele che la ricerca del fondamento è un evento che avviene storicamente

¹¹³³ Voegelin, "Foreword", p. 34. Cfr.: Voegelin, "What Is Political Reality?", p. 345.

¹¹³⁴ Voegelin, "What Is Political Reality?", p. 352. Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 125. Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp. 8, 177.

(pur non avendo sviluppato niente di simile a una filosofia della storia, un prodotto tipicamente moderno) secondo modi diversi, che viene espressa in maniera diverse e che raggiunge gradi di differenziazione diversa e, soprattutto, che “behind the historical variety of interpretations lies the unity of the quest for the ground.”¹¹³⁵ La filosofia, cioè, scoprì che la ricerca sul mistero dell’esistente della coscienza si esprime attraverso linguaggi differenti, come per esempio quello del mito; e nonostante in quanto nuova simbolizzazione portatrice di una nuova ‘verità’ non potesse tollerare l’opacità dei vecchi simboli rispetto alla realtà, giacché ciò che stava in gioco era l’ordine dell’anima e della società (un’altra dimensione della battaglia tra filosofia e poesia), intuì che alla base del mito esisteva la stessa tensione verso il trascendente che animava ella stessa, che anche il mito conteneva la sua propria ‘verità’.

Una tale intuizione verrà sviluppata da Voegelin che ne fece uno degli aspetti centrali del suo pensiero, arrivando a definirla “something like a theory of relativity for the field of symbolic forms”¹¹³⁶; secondo noi, uno degli aspetti ‘retoricamente’ più interessanti. In breve, si tratta dell’idea secondo cui dietro la varietà dei simboli attraverso cui la ricerca sulla struttura dell’esistente si è espressa – dal mito, passando per l’espressioni di tipo religioso, o per la filosofia – esiste una equivalenza di fondo che è quella della stessa esperienza di ricerca: la tensione verso il fondamento. A determinare tale varietà vi è proprio il carattere in ultima istanza misterioso e trascendente del fondamento, in modo tale che essa risulta un prodotto e testimonianza dei molteplici modi in cui questa ricerca può essere ed è stata vissuta, immaginata e concettualizzata¹¹³⁷.

Il pericolo della ipostatizzazione può essere evitato nel momento in cui si tiene in mente questa diversità di interpretazioni e questa comunanza di esperienze. Voegelin infatti parla di una ‘equivalenza di simboli ed esperienze’, specificando che ciò che realmente importa non è tanto il livello linguistico (o comunicativo in genere), ma quello esperienziale, perché nel momento in cui s’interpretano le varie simbolizzazioni dell’esistente come equivalenti, avendo compreso una comunanza di fondo al livello della esperienza, si rischia di ipostatizzare anche quest’ultimo intendimento facendone “the resting point in our search for constant in history... a symbolism claiming to be exempt from the fate of being one

¹¹³⁵ Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 101. Voegelin, "What Is Political Reality?", p. 346.

¹¹³⁶ Voegelin citato in: Walsh, D., "Editor's Introduction", in E. Voegelin, *Anamnesis*, p. xiv.

¹¹³⁷ Su questo si vedano: Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History". Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", pp. 76-80. Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp. 246, 251.

more historically equivalent truth... the system to end all systems – Hegel's solution.”¹¹³⁸ Si tratta in certa misura di un circolo vizioso, che però è possibile in qualche modo eludere nel momento in cui pur avanzando nel grado di chiarificazione a cui si arriva di questa realtà si lascia aperto il cammino a ulteriori intendimenti.

I filosofi classici hanno intuito questa questione nel momento in cui hanno cercato di capire il processo tramite cui riuscirono ad arrivare ad esperienze maggiormente differenziate e da queste a simbologie più articolate rispetto a quelle prevalenti nel loro tempo. Da questo intendimento emerge la simbologia della ‘profondità’ della *psyche* che si riallaccia alla comprensione voegeliniana della coscienza di cui abbiamo parlato poc’anzi. La differenziazione della struttura dell’esistente dalla e nella coscienza fu rappresentata da pensatori come Eraclito, Eschilo e Platone, in questi termini:

“There is first of all, the symbol *psyche*. The Hellenic thinkers have transformed the older term into the symbol for a site or matrix of experience that surrounds and comprehends the area of conscious experience. In its new symbolic meaning, the psyche has depth and its depth is unbounded; one can descend into the depth and explore it; like a diver man can drag up from the depth a truth about reality that hitherto had not been articulate insight; the exploration will result in an augmentation of meaning in conscious experience; but the awareness of continuity between consciousness and depth will also permit the language of an augmentation of meaning in the psyche. A descent into the depth will be indicated when the light of truth has dimmed and its symbols are losing their credibility; when the night is sinking on the symbols that have had their day, one must return to the night of the depth that is luminous with truth to the man who is willing to seek for it. The depth is fascinating as a threat and a charm - as the abyss into which man falls when the truth of the depth has drained from the symbols by which he orients his life, and as the source from which a new life of the truth and a new orientation can be drawn.”¹¹³⁹

La simbologia della ‘profondità’ della *psyche* è il modo in cui questi pensatori hanno cercato di articolare la profondità dell’anima al di là dell’esperienza articolabile. In questo senso,

¹¹³⁸ Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 123.

¹¹³⁹ Ibid., pp. 124-125.

chiarisce Voegelin, essa non dà ulteriori spiegazioni riguardo alle nostre esperienze della realtà, tranne quella fondamentale di indicare quest'area trascendente dell'esistente e metterci in guardia dal non colonizzarla con nessuna presunta scienza che pretenda superare "the limits of our experienced truth of reality" (sia essa di natura psicologica o di altro tipo)¹¹⁴⁰. Il mistero dell'esistente può essere inteso nella sua natura misteriosa, ma non per questo può essere eliminato¹¹⁴¹.

La discesa nelle profondità della psiche può portare, aggiunge Voegelin, alla scoperta di nuove grandi verità, cioè di nuove maniere di intendere il carattere misterioso della realtà, che generano una tale meraviglia da spingere ad innalzarle al rango di Verità assolute, condannando le anteriori come menzogne. Tuttavia, nel momento in cui si comprende e si articola in un determinato linguaggio (nei limiti del possibile) la trascendenza di questa verità, immediatamente la si 'relativizza', cioè si comprende che ciò che si è scoperto era la stessa verità verso la quale altri furono attratti e che simbolizzarono in altro modo.

Questo è, infatti, ciò che successe nel caso della filosofia classica in Grecia. I vecchi miti furono questionati dalle nuove rappresentazioni dell'ordine a cui i filosofi arrivarono animati dal loro "questioning unrest", da ciò che sentivamo come una necessità impellente di verità¹¹⁴². Tuttavia, una volta superati i limiti delle anteriori rappresentazioni mitiche, filosofi come Platone e Aristotele intesero anche, nonostante proclamassero la superiorità della filosofia, che queste avevano una loro dignità nel momento in cui erano un linguaggio differente con cui si cercava di esprimere la stessa verità¹¹⁴³; vale a dire, che tutti i linguaggi con cui questa articolazione è avvenuta hanno valore, ma nessuno di essi può considerarsi

¹¹⁴⁰ Ibid., p. 124.

¹¹⁴¹ Condensando la sua analisi del razionalismo classico e dei suoi meriti riguardo alla chiarificazione della struttura trascendente, Voegelin scrive: "The life of reason is not a treasure of information to be stored away, it is the struggle in the metaxy for the immortalizing order of the psyche in resistance to the mortalizing forces of the apeirontic lust of being in Time. Existence in the in-between of divine and human, of perfection and imperfection, of reason and passions, of knowledge and ignorance, of immortality and mortality is not abolished when it becomes luminous to itself." Voegelin, "Reason: The Classic Experience", p. 288.

¹¹⁴² A proposito di questa necessità impellente, Voegelin scrive: "The Question is not just any question but the quest concerning the mysterious ground of all Being. The hierarchical fabric of all things in the cosmos is taken for granted, but the knowledge of this order as symbolized through myth will not assuage the unrest of the questioner. The Question urges on, beyond the reality covered by the myth, toward the border where the realm of symbols is exhausted and the questioner's head is threatened to fall, if he persists." Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 320.

¹¹⁴³ Voegelin, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", p. 125. Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 189. Questa equivalenza dei simboli Voegelin la estende anche alla relazione tra filosofia e religione giudeo-cristiana, il cui contenuto riguardo al mistero dell'esistente richiama la visione platonica e aristotelica. Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp. 10-13, 251-252. Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", pp. 78-79. Naturalmente, Voegelin è ben consapevole delle differenze tra i due tipi di differenziazione al di là di questa equivalenza di fondo. Su questo si veda: Voegelin, *Israel and Revelation*, pp. 240-242, 496.

definitivo¹¹⁴⁴.

E con questo arriviamo, infine, alla questione della ‘retoricità’ di Voegelin. Il fatto è, infatti, che riconoscere l’esistenza di un’area della realtà che sfugge all’articolazione e che trascende la nostra comprensione, e mediante questo, il valore della pluralità di linguaggi attraverso cui avviene la ricerca, porta a riconsiderare la rilevanza della questione della ‘forma’ in relazione al contenuto ed in particolare a riconsiderare la relazione tra filosofia e poesia. Il punto è il seguente: se l’esperienza della ricerca del fondamento è la risposta comune alla stessa struttura trascendente della realtà, perché essa si esprime in maniere così diverse, come lo furono per esempio i sistemi filosofici dei pensatori classici o i miti cosmogonici? E qui veniamo al secondo punto che abbiamo messo in evidenza nella ampia citazione da cui siamo partiti. Quando Voegelin scrive che il linguaggio delle diverse simbolizzazioni è ‘esegetico’ e che ‘il fatto della rivelazione è il suo contenuto’ si sta riferendo proprio a questo, cioè ad una comune esperienza di ricerca di una verità che essendo trascendente può essere vissuta ed interpretata in una infinità di modi differenti. Risulta infatti che, così come fu espresso dall’antico simbolo della *psyche* e della sua ‘profondità’, l’esperienza di questa e quella della trascendenza del fondamento della realtà ‘esterna’ risultano coincidere – qualcosa che Fernando Pessoa colse magnificamente scrivendo: “Nós nunca nos realizamos. Somos dois abismos - um poço fitando o céu”¹¹⁴⁵ – in modo tale da generare una infinità di possibilità, che trova riscontro in una molteplicità di modi espressivi differenti. Perché, d’altro canto, risulta anche che la maniera in cui queste esperienze vengono articolate contribuisca sostanzialmente al modo in cui esse vengono vissute, cioè al modo in cui comprendiamo quella realtà trascendente. E dunque che, in conclusione, la ‘forma stilistica’ con cui esprimiamo qualcosa non sia affatto neutra rispetto al contenuto, bensì che sia strettamente legata alla varietà e alla ricchezza delle esperienze che gli stanno dietro.

Da questo punto di vista, perciò, la questione della superiorità della filosofia rispetto al mito si riapre: se infatti è vero che la filosofia si considerava superiore rispetto al mito e che, come scrive Voegelin, l’età del mito dopo che l’avvento della filosofia non poteva più essere rivissuta; perché, al di là del rispetto che la prima poteva pur nutrire verso la seconda, nelle filosofie di un Parmenide o, soprattutto, di un Platone, si fa ricorso in momenti cruciali al

¹¹⁴⁴ Voegelin, "The Beginning and the Beyond", p. 190.

¹¹⁴⁵ Pessoa, F., *Livro do Desassossego*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 25. Ringrazio Victor Alonso per aver richiamato la mia attenzione su questo splendido rigo di Pessoa.

mito?¹¹⁴⁶ E perché un filosofo come Aristotele, il fondatore della logica, nonostante si fosse mostrato sempre scettico nei confronti delle verità mitologiche, al finale della sua vita arrivò a dichiarare, in quella che sembra quasi una confessione: “The more I am by myself and alone, the more I have come to love myths”¹¹⁴⁷?

Il problema cioè, è quello di capire quali sono le peculiarità del linguaggio mitologico rispetto a quello filosofico, e più specificatamente, se queste non lo rendano più idoneo nel momento in cui si cerca di articolare il carattere misterioso e trascendente del fondamento dell'esistente¹¹⁴⁸. A questo proposito, in un importante passaggio del saggio “What Is Political Reality?” Voegelin dichiara:

“our knowledge of order remains primarily mythical, even after the noetic experience has differentiated the realm of the consciousness and after the noetic exegesis has made explicit its logos.”¹¹⁴⁹

Questo perché, spiega Voegelin, la ‘differenziazione noetica’ (la chiarificazione della struttura trascendente dell'esistente ottenute dalla filosofia classica) si fonda su una premessa che può essere ottenuta solo attraverso ciò che chiama l’‘esperienza primaria’ del cosmo, vale a dire una nella quale viga una concezione mitologica della verità, in cui “things are what they really are” e in cui il cosmo è vissuto come un tutto inclusivo e coerente¹¹⁵⁰. Tale premessa non è altro che l’intuizione della essenziale eguaglianza tra gli individui senza la quale “the noetic experiences would remain a biographic curiosity”, giacché “only with the premise as their background do they attain their ordering function in society and history” nel momento in cui

¹¹⁴⁶ Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 133.

¹¹⁴⁷ Aristotele citato in: Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 192.

¹¹⁴⁸ Voegelin, “The Beginning and the Beyond”, p. 175.

¹¹⁴⁹ Voegelin, “What Is Political Reality?”, p. 349.

¹¹⁵⁰ Ibid., p. 358. L’esperienza primaria del cosmo è quella propria del periodo anteriore all’avvento della filosofia associata al mito delle società arcaiche. A differenza di questa e della ‘differenziazione pneumatica’ (cioè quella delle religioni rivelate ed in particolare per Voegelin del cristianesimo), essa si caratterizza per il fatto di non aver ancora differenziato una dimensione della realtà trascendente rispetto a quella mondana. In essa, dunque, la realtà viene sperimentata come un tutto retto da un’unità e coerenza di fondo, che abbraccia tutto l’esistente: dall’uomo, alle cose del mondo, alle divinità, le quali appunto non vengono considerate appartenere ad una dimensione esterna ma identificate con aspetti concreti del cosmo. Questo modo di concepire il cosmo è descritto da Voegelin come ‘compatto’ nel senso che si caratterizza per un modo riflettere intuitivo ed analogico, o in termini vichiani *poetico*, in cui cioè la realtà viene significata attraverso immagini mitiche, invece che concettualizzata secondo articolazioni razionali, e in cui la distanza tra *res* e *verba* è quasi nulla. Voegelin, “The New Science of Politics”, pp. 134-141, 221. Voegelin, *The Ecumenic Age*, cap. 1. Su questo si veda anche: Bussanich, J., “Eric Voegelin’s Philosophy of Myth”, *The European Legacy*, vol. 12, no. 2 (2007), pp. 187-198.

permetteva che le scoperte che i filosofi classici avevano fatto come singoli individui potessero essere estese a tutta l'umanità e quindi annunciate come le nuove 'verità' con cui sostituire quelle antiche dell'epoca mitica¹¹⁵¹. Questa premessa, o principio, era così importante che questi filosofi cercarono di riferirsi ad essa coniando pure dei nuovi simboli, una nuova terminologia, tuttavia senza riuscire a darne un'articolazione che superasse la capacità espressiva degli antichi miti attraverso cui quell'unità e inclusività del cosmo e dell'umanità veniva magnificamente rappresentata. La presenza del mito nella filosofia, conclude dunque Voegelin, non era affatto un "methodological derailment", ma addirittura i suoi necessari "background and foundations".¹¹⁵²

Tuttavia, fin qui ci stiamo mantenendo a un livello troppo generale. Cerchiamo allora di approfondire la questione. Nel terzo volume di *Order and History*, quello dedicato a Platone ed Aristotele, Voegelin commentando il *Gorgia* platonico si sofferma ad analizzare il momento in cui il dialogo tra Socrate e Calliche raggiunge il suo apice polemico. È il momento della rottura tra i due, quando ogni possibilità di intesa sembra svanire. "The issue at stake is the communication and intelligibility in a decadent society" scrive Voegelin: la comunicazione a livello politico, morale ed esistenziale, sembra essersi interrotta; il dialogo tra due maniere contrapposte di intendere il senso della giustizia, e quindi quello del vivere comune, sembra aver raggiunto un punto morto. E pur tuttavia, scrive Voegelin, "the bridge is not broken... The level of communication... lies deeper": esso giace al livello del *pathos*¹¹⁵³:

"Pathos is what men have in common... it is what happens to man, what he suffers, what befalls him fatefully and what touches him in his existential core... The community of pathos is the basis of communication... Behind the hardened, intellectually supported attitudes which separate men lie the *pathemata* which bind them together... If one can penetrate to this core and reawaken in a man the awareness of his *conditio humana*, communication in existential sense becomes possible."¹¹⁵⁴

Come sappiamo, il dialogo tra Socrate e Calliche si conclude negativamente avendo lasciato ognuno sulle sue posizioni; e la stessa cosa era successa anteriormente con il precedente

¹¹⁵¹ Voegelin, "What Is Political Reality?", p. 358.

¹¹⁵² Ibidem.

¹¹⁵³ Voegelin, *Plato and Aristotle*, pp. 29-30.

¹¹⁵⁴ Ibidem.

interlocutore di Socrate: Polo. E ciononostante, al di là di questa rottura il dialogo non è la messa in scena del limite della comunicazione, quanto piuttosto il richiamo a una potenzialità sempre presente per la comunicazione (proprio attraverso l'evocazione del dramma della sua rottura) basata su una "faith in the transcendental community of man"¹¹⁵⁵. Il mito sul giudizio sulle anime con il quale esso si conclude, dopo che il dialogo dialettico ha mostrato i suoi limiti, ci viene infatti a ricordare, con il suo significato universale, questa comunanza di fondo che lega tutti gli individui e alla quale non si può che credere o non credere (essendo impossibile la sua dimostrazione razionale). Da questo punto di vista, dunque, il *Gorgia* sarebbe l'evocazione (cioè un atto retorico) di un qualcosa che è impossibile da dimostrare razionalmente: attraverso la messa in scena di un fallimento della comunicazione su questioni essenziali, Platone ci ha voluto mettere in guardia sull'importanza di mantenere viva, al di là di tutto, quella convinzione di base sulla comunanza che unisce gli esseri umani.

La questione, dunque, va al di là della relazione tra mito e filosofia e abbraccia quella più generale della relazione tra forma e contenuto. Da questo punto di vista, secondo Voegelin, Platone fa ricorso a diverse forme simboliche per esprimere, al di là del contenuto esplicito dei suoi scritti, contenuti che sfuggono ad una piena articolazione. Attraverso il dialogo e il mito, egli può evocare l'ordine esistenziale dell'anima del filosofo, così come la comunanza di fondo che lega gli esseri umani; mentre per esempio attraverso l'orazione, cioè lungo monologo che non lascia spazio al contraddittorio, quello corrotto del sofista e dunque il fallimento di questo ordine. Ed il ricorso a queste forme non è solo un vezzo stilistico, ma una necessità dettata dallo stesso contenuto che si vuol esprimere il cui significato profondo esige alcune rappresentazioni piuttosto che altre¹¹⁵⁶.

Un altro esempio suggestivo delle relazioni tra forma e contenuto, e tra mito e filosofia, lo si può ritrovare anche nell'analisi che Voegelin compie di due simboli fondamentali: quello dell'"origine" del mondo e dell'"aldilà" (cioè dei due aspetti - in realtà lo stesso - della trascendenza del fondamento). È infatti nell'importante saggio intitolato *The*

¹¹⁵⁵ Ibid., p. 30.

¹¹⁵⁶ "The drama of Socrates is a symbolic form created by Plato as the means for communicating, and expanding, the order of wisdom founded by its hero. We have to touch, therefore, the thorny question why the dialogue should have become the symbolic form of the new order. No final answer, however, can be intended with regard to a question of such infinite complexity." Ibid., p. 12. Ritorna dunque ancora una volta l'argomento della 'retoricità' di Platone: un filosofo che ha scelto per esporre i suoi argomenti una forma come quella del dialogo dialettico, che è certamente caratteristico della filosofia, ma che ha anche una fondamentale componente retorica (a proposito della generalità di questa), nel momento in cui dà modo di mettere in scena differenze caratteriali, la contingenza di momenti particolari, silenzi retorici, vale a dire tutta una serie di significati che sfuggirebbero ad altre forme letterarie.

Beginning and the Beyond, dedicato ad analizzare questi due simboli, che egli si pone la fondamentale questione di “an ambience of mystery that can be understood only in terms of the Myth... of an imagination and a language that is itself perhaps not altogether of this world.”¹¹⁵⁷ Si tratta di simboli attraverso i quali l'umanità ha cercato di esprimere lungo la storia l'esperienza fondamentale della tensione verso il fondamento trascendente - “the questioning unrest” -, quella della ricerca sul mistero dell'esistenza. Come raccomanda Voegelin, il punto fondamentale per intendere tali simbologie è, ancora una volta, comprenderle come parte costitutiva della realtà dalla quale sono emerse, dell'esperienza dalle quali sono scaturite. Quanto più complesse e profonde saranno state tali esperienze, tanto più cariche di contenuto esistenziale saranno quelle¹¹⁵⁸.

La complessità e la profondità alle quali ci stiamo riferendo vengono determinate dal grado, o dall'intensità, con cui le esperienze entrano in contatto con aree sconosciute dell'esistente. Anche in questo il caso di Platone risulta emblematico, a causa della luminosità che l'evento della scoperta della trascendenza ha raggiunto nella sua analisi filosofica. Nel mito presente nel dialogo del *Fedro* la questione si pone nei termini più chiari. In questo celebre mito viene rappresentata l'ascesa di un'anima in una biga alata spinta da un'attrazione erotica verso la visione noetica dell'Essere trascendente, che giace in una dimensione al di là di quella mondana. Attraverso questo mito Platone cercò di dare una rappresentazione ad una esperienza molto complessa di un qualcosa in ultima istanza ineffabile: l'articolazione di quell'attrazione erotica verso un fondamento e che viene intuito essere da un lato, per l'appunto, fondante rispetto all'esistente e dall'altra, però, inerentemente misterioso e trascendente rispetto alle umane possibilità di comprensione. I simboli generati da questa esperienza riflettono tutta questa ambiguità e fanno trasparire, una volta che siano stati sottratti da secoli di interpretazioni letterali e reificanti, tutto lo sforzo esegetico dell'esperienza di comprensione e articolazione di questo mistero.

Ciò è evidente *in primis*, nel simbolo del *ousiaontosousa* che Platone conia per cercare di esprimere l'essenza stessa del fondamento trascendente. Si tratta di uno tra i simboli più complessi nella terminologia e che sfida ogni tipo di traduzione. La traduzione letterale che ci dà Voegelin è: “the Being-beingly-being”, la parte della realtà più realmente reale; quella cioè che giace al di là di quella intracosmica e che ha il potere di attribuire l'immortalità a quelle

¹¹⁵⁷ Voegelin, "The Beginning and the Beyond", p. 175.

¹¹⁵⁸ Ibid., p. 231.

anime che hanno la capacità di ascendere verso esso e contemplarlo attraverso il *nous*, la guida dell'anima. Nessuna delle traduzioni che sono state proposte di questo simbolo (questa come quelle convenzionali che Voegelin cita: quelle di Jowett, Hackforty o Fowler, e la versione latina), al di là della correttezza dal punto di vista idiomatologico, può trasmettere il suo significato più profondo giacché ciò a cui esso originariamente si riferiva non era una cosa di questo mondo, bensì un qualcosa di trascendente ed essenzialmente indicibile. La difficoltà, così come la esprime lo stesso Platone, consiste nel cercare di “worthily praising the unknown God of the Beyond from the intracosmic position”, vale a dire articolare attraverso le limitate capacità umane di comprendere e comunicare qualcosa che va al di là di queste e che per questo “never has been hymned worthily by a poet inside the cosmos and never will be.”¹¹⁵⁹

Nel tentativo di dare un senso a questa esperienza dell'attrazione e dell'intuizione di una realtà trascendente il linguaggio con cui ciò viene effettuato gioca un ruolo fondamentale nel momento in cui la sua scelta è parte integrante di questo processo di significazione. Dire che ‘il linguaggio è esegetico’ e che ‘la rivelazione è il suo contenuto’ significa indicare un tale ruolo costitutivo. Un ruolo che questo svolge durante tutto il dispiegarsi dell'esperienza interpretativa dell'ascensione noetica che avanza attraverso territori misteriosi e culmina nella visione (*opsis*) dell' *ousaontos ousa*. Tale ascensione, infatti, può essere vista anche come la ricerca di un linguaggio, più che descrittivo, per l'appunto ‘esegetico’, nella quale l'ordine delle cose viene vissuto anche come la creazione immaginativa di simboli veridici, che termina con una visione rivelatrice dove si raggiunge il confine tra il dicibile e l'indicibile:

“In the event of the *opsis* and its language we reach the limit at which language does not merely refer to reality but is reality emerging as the luminous ‘word’ from the divine-humane encounter. The emerging word is the truth of the reality from which it emerges, it is what we called a ‘symbol’ in the pregnant sense.”¹¹⁶⁰

Questo tipo di eventi sono dei processi di apprendimento in cui il linguaggio e la realtà formano un congiunto. Nel momento in cui s'intenta analizzarli rompendo tale unità, cioè analizzando il linguaggio come fosse un elemento a sé stante, per poi scomporlo in

¹¹⁵⁹ Ibid., pp. 213-214.

¹¹⁶⁰ Ibid., p. 231.

proposizioni di cui si cerca di capire il valore letterale testando la corrispondenza rispetto ad una realtà esterna a cui dovrebbero riferirsi, si finisce col far svanire il significato più profondo che esso contiene. Il processo di ipostatizzazione, che postula un linguaggio astratto fuori dalla sua “engendering reality” (per usare l’espressione tipica di Voegelin) distrugge il valore esistenziale del linguaggio, il suo potere di rivelare il cosmo e di renderci familiare con esso.

In conclusione, attraverso la sua ampia opera Voegelin ha sempre cercato di recuperare una concezione ampia della filosofia, non come un semplice ramo del sapere (seppur il più importante), ma come un’attitudine esistenziale nei confronti della realtà: cioè, recuperare la filosofia nel suo senso originario di *philo-sophia*, amore per il conoscenza¹¹⁶¹. Questo significava, innanzitutto, superare le strettezze del razionalismo e reintrodurre nella filosofia aspetti fondamentali come il suo substrato emotivo, o per l’appunto la cruciale questione della relazione tra forma e contenuto. La filosofia classica racchiudeva infatti la ricchezza della vita in tutti i suoi aspetti; essa non era mossa solo dall’astratta razionalità, ma anche da un impulso vivo fatto per esempio dalla fede e fiducia (*pistis*) nella intelligibilità del cosmo, o dall’amore (*eros*, *philia*) verso il fondamento divino¹¹⁶². “The love of being through the love of the divine Being as the source of its order” era l’impulso basilico del filosofo, che lo spingeva a corrispondere questo richiamo abissale che sfugge alla spiegazione razionale e che può indurre ad un atto di resistenza contro le false rappresentazioni che si trovano nella società, verso l’ordine dell’esistenza¹¹⁶³.

Ed il linguaggio che essa impiegava è una testimonianza di una tale profondità esistenziale. Infatti, dal punto di vista della retorica, una delle cose più interessanti è che questo tipo di esperienze fondamentali - quella della comunanza dell’umanità, della tensione erotica verso il fondamento, dell’ansia per il mistero del cosmo, ecc. – costringono il pensiero ad uno sforzo che è al tempo stesso ‘esegetico’ e comunicativo, per estrarre dal linguaggio il massimo della sua pur limitata capacità espressiva, così da poter rappresentare, o meglio evocare, cose che giacciono al là di una comprensione piena. In questo senso ciò

¹¹⁶¹ “Hence, philosophy in the classic sense is not a body of ‘ideas’ or ‘opinions’ about the divine ground dispensed by a person who calls himself a ‘philosopher’, but a man’s responsive pursuit of his questioning unrest to the divine source that has aroused in it.” Voegelin, “Reason: The Classic Experience”, p. 272.

¹¹⁶² Ibid., pp. 272-274.

¹¹⁶³ Voegelin, *Israel and Revelation*, p. xiv. Un tale impulso poteva essere così impellente da costringere il filosofo a questionare l’ordine esistente che egli considerava corrotto a tal punto da mettere a repentaglio la sua stessa vita, come nel caso di Socrate. Si veda supra nota 1142.

significa che, così come avevamo già visto studiando la concezione della poesia e del mito nel pensiero vichiano secondo l'interpretazione di Ernesto Grassi, la filosofia necessita della retorica almeno quanto la retorica necessita della filosofia.

Questo, dunque, per quanto riguarda l'aspetto retorico nel pensiero di Voegelin. Nel prossimo capitolo passeremo ad analizzare la terza ed ultima teorica politica di cui ci occuperemo, Hannah Arendt; una pensatrice le cui assonanze con la retorica non si limitano solo genericamente ad alcuni presupposti riguardo la concezione della scienza della politica, o a questioni come quelle trattate in queste ultime pagine, ma riguardano più concretamente un modo di concepire l'attività politica.

CAPITOLO 7

RETORICA E TEORIA POLITICA CONTEMPORANEA (II): ARENDT

1. INTRODUZIONE: PERCHÉ HANNAH ARENDT IN PARTICOLARE

Il capitolo conclusivo di questo lavoro sarà dedicato ad analizzare alcuni tratti del pensiero politico della terza autrice di quella triade di teorici politici contemporanei a cui abbiamo fatto riferimento anteriormente: Hannah Arendt. A nostro intendere, è proprio nella sua opera che si possono ritrovare le similitudini più rilevanti con i punti di vista espressi dalla tradizione retorica per come l'abbiamo rappresentata qui.

Il pensiero della Arendt, come abbiamo detto all'inizio del capitolo anteriore, si discosta in molti aspetti sia da quello di Strauss, che da quello di Voegelin. E probabilmente, le differenze che la discostano da entrambi sono ancora di maggior rilievo, rispetto a quelle rintracciabili tra Strauss e Voegelin. Tuttavia, è vero che la sua concezione della politica condivide con quella di questi autori alcuni presupposti di fondo, a partire dall'idea secondo cui questa attività umana esiste non solo per soddisfare la necessità materiali ma anche per fini più alti. Difatti, anche se la Arendt è sempre stata riluttante a parlare di questo argomento in termini di 'principi fondamentali', 'visioni del tutto', o di 'fondamento trascendente', gran parte delle sue riflessioni sulla politica possono essere lette come un tentativo di restituirle quella antica dignità da molto tempo smarrita. Un obiettivo che ella comprese esser possibile - e qui risiede la grandezza della sua opera - solo nel momento in cui la politica veniva compresa e valutata nei termini che le sono propri, cioè non secondo

principi ad essa esogeni (come possono essere quelli di una morale religiosa, o di un sistema metafisico), ma secondo parametri che emergono al suo interno, cioè dalla pratica quotidiana dell'interazione tra i cittadini sulle questioni di interesse comune nel foro pubblico.

2. IL PRIMATO DELLA CONTINGENZA: DALL'ESPERIENZA AL PENSIERO

2.1 Il significato politico della crisi moderna: la perdita del mondo comune

È stato spesso ripetuto da vari studiosi della Arendt che l'esperienza del totalitarismo che ha segnato così radicalmente il secolo XX è l'impulso più determinante che ha spinto l'attenzione di questa autrice in direzione della politica¹¹⁶⁴. Del resto è piuttosto plausibile che una ragazza colta e riflessiva come lei, che 'viveva il comprendere come una passione'¹¹⁶⁵; e che fu costretta a vivere per il solo fatto di essere di origine ebraica l'esperienza dello sradicamento, il destino degli apolidi, della mancanza di diritti, fosse portata a riflettere sulle condizioni che avevano reso possibile un tale risultato¹¹⁶⁶. E ciò che, fin da subito, le fu chiaro è che alla radice del male radicale del totalitarismo vi era l'annullamento di diritti che quella tradizione del pensiero politico che aveva prodotto il linguaggio dei diritti umani non era riuscita ad interpretare come tali; diritti che invece erano in qualche modo preliminari a quelli e certamente più concreti: la possibilità di agire politicamente, ad avere ed esprimere le proprie opinioni, ad appartenere a una comunità politica, cioè "to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions."¹¹⁶⁷ I diritti proclamati nella Dichiarazione universale sono concetti vuoti, se prima non si garantisce il diritto ad avere diritti, vale a dire

¹¹⁶⁴ Si veda per esempio: Beiner, R., "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", *Political Theory*, vol. 18, no. 2 (1990), pp. 238-254, qui p. 251. In particolare, per il ruolo della questione ebraica e della sua esperienza come membro di questa minoranza perseguitata nel forgiare il suo pensiero politico si consultino: Bernstein, R. J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Oxford, Polity, 1996. Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2003, cap. 1, 2 e 3.

¹¹⁶⁵ Kohn, J., "Introduction", in H. Arendt, *The Promise of Politics*, J. Kohn (ed.), New York, Schocken Books, 2005, p. xix.

¹¹⁶⁶ In questo, come abbiamo detto anteriormente, l'autrice può essere accomunata chiaramente a Strauss e a Voegelin (e a molti altri intellettuali di quell'epoca che furono costretti a vivere e a confrontarsi con quegli avvenimenti); anche se è nella sua opera che la questione del totalitarismo assume più evidentemente un ruolo di primo piano.

¹¹⁶⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 296-297.

la possibilità di partecipare all'attività politica come membro di una comunità concreta¹¹⁶⁸. Anzi, ci dice la Arendt, è proprio quando ci si trova in quella oscurità a cui sono condannate le minoranze private del diritto di apparire nello mondo comune per fare politica, che si sviluppa un senso di irrealtà per cui è facile concludere che ciò che unisce gli esseri umani non è quel mondo comune, ma qualcosa di astratto come la nozione di 'natura umana'¹¹⁶⁹ e su di essa fondare qualcosa di altrettanto astratto come la nozione di 'diritti umani'.

Quella crisi della modernità di cui abbiamo parlato all'inizio del capitolo era anche per la Arendt, infatti, una crisi essenzialmente politica; e nella sua interpretazione concretamente politica. Si trattava degli effetti della scomparsa di uno spazio comune, di uno spazio, cioè, di comune appartenenza in cui ci si potesse mostrare agli altri attraverso fatti e parole, per uscire così dalla solitudine del proprio *self*. Una solitudine che senza questa possibilità diventa radicale, giacché in essa è annullata qualsiasi opportunità di trovare quella "redeeming grace of companionship" che solamente può garantire l'identità dell'individuo di fronte al dubbio del dialogo interiore¹¹⁷⁰; con il risultato di lasciare l'individuo abbandonato, privato persino della sua stessa compagnia, certo nel suo pensiero e dunque nella sua identità, solo nel momento in cui questo si produce nelle sterili e fredde deduzioni della logica¹¹⁷¹.

La crisi moderna così come rappresentata dalla Arendt è una crisi che è stata definita da alcuni dei suoi interpreti con i termini di 'perdita', o di 'sradicamento'¹¹⁷²: la crisi

¹¹⁶⁸ Kohn, J. "Evil: The Crime against Humanity" in *Three Essays: The Role of Experience in Hannah Arendt's Political Thought*, tratto da *Hannah Arendt Papers at the Library of the Congress*, disponibile al seguente indirizzo: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essayc1.html>. La Arendt esprime i suoi dubbi sulla questione dei diritti universali in un capitolo di *The Origins of Totalitarianism*, intitolato "The Perplexities of the Rights of Man": Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cap. 9.

¹¹⁶⁹ Arendt, H., *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, 1968, p. 16.

¹¹⁷⁰ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 476.

¹¹⁷¹ Ibid., pp. 476-479.

¹¹⁷² La Arendt da una lettura molto 'politica e concreta' della crisi moderna. La questione dello sradicamento da una comunità, da un territorio familiare, che visse sulla propria pelle, persiste in molti suoi scritti. In particolare, nel capitolo "Ideology and terror" di *The Origins of Totalitarianism* e nella parte VI di *The Human Condition*. Tuttavia, è indubitabile che la categoria arendtiana dell'alienazione dal mondo di cui soffre la società moderna risente molto dell'analisi heideggeriana sullo sradicamento 'esistenziale' dell'individuo moderno; un individuo che ha smarrito la familiarità con il mondo. Oltre che di questa mancanza strettamente politica, per la Arendt si tratta difatti più in generale di una crescente incapacità, estremizzata dal totalitarismo, dell'individuo moderno di dare significato al mondo e riconciliarsi con esso. Arendt, "Understanding and Politics", p. 308. Tuttavia, come ha sottolineato tra gli altri, Diana Villa, seppur l'influenza di Heidegger su Arendt sia evidente, altrettanto evidente è il fatto che l'opera di questa costituisca anche una forte critica verso il disinteresse, nella filosofia del suo maestro, per la politica. L'argomento è complesso e su di esso vi torneremo, occasionalmente, nelle pagine che seguono. Proprio Diana Villa è tra i vari studiosi della Arendt, quella che ha più approfondito la relazione tra questi due pensatori. Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 141. Villa, D., "Arendt, Heidegger, and the Tradition", *Social Research*, vol. 74, no. 4 (2007), pp. 983-1002. Sulla questione si consulti anche Kateb, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Robertson, 1984, pp. 157 e ss.

dell'individuo che, come nella formula cartesiana del *de omnibus dubitandum est*, spinto dalla scienza a non fidarsi dei propri sensi ha iniziato a dubitare della realtà circostante, chiudendosi così sempre più su se stesso e finendo di conseguenza per alienarsi da quel mondo comune che ci è dato attraverso l'interazione con gli altri¹¹⁷³. La crisi segnata dall'avvento del soggetto cartesiano è dunque secondo la Arendt, proprio come aveva anticipato con straordinaria chiaroveggenza Vico, di matrice innanzitutto politica: perché nel momento in cui l'individuo si chiude in se stesso alla ricerca dell'unica certezza rimastagli, quella della propria coscienza (nel senso di *consciousness*, non in quello di *conscience*), ciò che sta sconfessando è la rilevanza di quella sfera di interessi condivisi la cui esistenza è la condizione basilica per la vita in comune¹¹⁷⁴. Ed è dunque una crisi la cui cura va trovata al

¹¹⁷³ Si ricordi anche, che la Arendt differenzia tra due tipi di alienazione: l'alienazione dal 'mondo', inteso come il congiunto degli oggetti costruiti dall'essere umano, causata soprattutto dall'accumulazione di ricchezza, e l'alienazione dalla 'terra', uno stato più profondo di alienazione, causato da una serie di scoperte scientifiche o tecnologiche (tra cui quella dell'America, del telescopio l'invenzione dell'aereo, la conquista dello spazio) che ci hanno fatto relativizzare il concetto della terra. Su questa differenza si veda: Passerin d'Entrèves, M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londra, Routledge, 1994, pp. 37-42. Il capitolo 2 di questo saggio di Passerin d'Entrèves è dedicato interamente ad analizzare il giudizio di Arendt sulla modernità. Un giudizio complesso, nel quale l'alienazione figura come una delle caratteristiche fondamentali di questa epoca. Come vedremo più avanti, la sua opinione a questo riguardo, nonostante sia più sfumata di quella di Strauss e Voegelin, in termini generali è fortemente critica. Riguardo all'origine della modernità, è interessante notare che la Arendt, a conferma di quella tendenza a non limitarsi nelle sue analisi al solo ambito intellettuale, si sofferma non solo sulle cause filosofiche ma anche su fattori più concreti come la scoperta del nuovo continente, gli sconvolgimenti sociali creati dalla Riforma (le ondate di espropriazioni, per esempio), l'invenzione del telescopio, ecc. Bisogna ricordare, infine, che la Arendt distingue tra "modern age" e "modern world", essendo il primo ciò a cui normalmente ci si riferisce con il termine 'modernità', quell'epoca iniziata all'inizio del XVII secolo segnata soprattutto dalla rivoluzione scientifica e culturale; il 'mondo moderno', invece, la condizione politica determinata dall'invenzione della bomba nucleare, cioè dall'invenzione di un'arma che mette nelle mani dell'essere umano la possibilità di distruggere la propria specie. Sicuramente, con Strauss e Voegelin, la Arendt condivideva il convincimento riguardo al fatto che l'avvento della modernità significò per una serie di ragioni, prime fra tutte l'effetto sulla cultura dei presupposti intellettuali della rivoluzione scientifica, l'inizio di una profonda crisi per la filosofia. Arendt, *The Human Condition*, p. 6 e cap. 2 e 6.

¹¹⁷⁴ Si tratta appunto di un'alienazione 'politica' e non 'esistenziale' come hanno pensato molti filosofi a partire da Rousseau. Ciò che si è perso nella società moderna, è il mondo comune a tutti, più che il proprio *self*. Oltre agli sviluppi scientifici a partire da Galileo, dal punto di vista dei principi filosofici, la Arendt sottolinea soprattutto la filosofia di Descartes come punto di svolta radicale per l'emergere di questa introspezione e per la perdita del senso comune. Arendt, *Between Past and Future*, pp. 53-56, 191, 199. Arendt, *The Human Condition*, pp. 254-284, 298. Il che ci riporta alla critica al metodo cartesiano fatta da Vico, che andava nella stessa direzione. Tuttavia, c'è da specificare che la Arendt ascrive il suo principio del *verum-factum* a quella 'disperazione della ragione' della modernità, che si determina nel momento in cui l'essere umano, resosi incerto del mondo che lo circonda, deduce che l'unica realtà di cui può essere conoscitore è quella creata da se stesso. Scrive la Arendt: "No so-called humanist considerations inspired his turning away from nature, but solely the belief that history is 'made' by men just as nature is 'made' by God", concludendo che "only modern technology (and no mere science, no matter how highly developed), which began with substituting mechanical processes for human activities - laboring and working - and ended with starting new natural processes, would have been wholly adequate to Vico's ideal of knowledge." La Arendt, pur riconoscendo che Vico fu il primo a criticare l'assenza di senso comune in Descartes, ci sembra accentuare troppo il carattere 'moderno' del filosofo napoletano, minimizzando l'importanza della sua componente umanista. La concezione del 'fare' di Vico, difatti, è difficilmente associabile a quella che ha in mente la Arendt, che procede partendo da un'immagine fissa, ideale,

livello della pratica, più che al livello della teoria, nella riconquista delle condizioni attraverso cui la politica può succedere.

È già questo un primo distinguo che è necessario fare tra Strauss e Voegelin, da una parte, e la Arendt, dall'altra. Nonostante il carattere derivato del pensiero dall'esperienza sia per tutti e tre un presupposto quasi scontato, nella Arendt esso è facilmente rintracciabile in molti dei suoi scritti, sia per essere esplicito oggetto di riflessione¹¹⁷⁵, sia perché un tale

costituita anteriormente, alla quale tutta l'azione è sottomessa. Come abbiamo visto, la *poiesis* vichiana è di un tipo differente: procede attraverso l'ingegno e la fantasia e la rappresentazione metaforica della realtà percepita con i sensi. Essa rimane costantemente 'connessa' all'esperienza della realtà che costituisce il criterio ultimo di giudizio (e che dunque modifica costantemente il suo procedere). Si tratta dunque di un'attività dove *poiesis* e *praxis* s'influenzano e s'intrecciano. Alla Arendt, comunque, non sfugge che nel *De ratione* Vico spronava i suoi contemporanei allo studio dell'etica e della scienza politica; tuttavia, conclude, è curioso che lui come altri nella sua epoca da questo siano poi finiti producendo una filosofia della storia, vale a dire una concezione delle vicende politiche tipicamente moderna e che non equivale in assoluto ad una genuina scienza della politica, in quanto la paragona ad un processo naturale. L'idea del processo come relazione causale e necessaria tra fenomeni, così come sviluppata dalle scienze naturali, divenne fondamentale nelle scienze sociali all'inizio della modernità, come testimonia il caso di Vico. Le vicende umane vennero ad essere concepite come processi necessari, simili a quelli naturali. Il che equivale, secondo la concezione dell'azione della Arendt, a distorcere completamente la loro essenza. Tutto ciò, comunque, risulterà più chiaro quando avremo esaminato nelle pagine seguenti la teoria dell'azione politica di questa pensatrice. Per ora, ci basterà dire che la filosofia della storia di Vico, a differenza di quello che implicava questa pensatrice, lascia un enorme spazio alla libertà dell'azione. In particolare, la sua teoria dei corsi e ricorsi può difficilmente essere interpretata con lo schema deterministico delle scienze naturali. Come hanno notato Mazzotta e lo stesso Voegelin, la teoria dei *corsi e ricorsi* va intesa tenendo in conto la distinzione che Vico fa tra *genitum*, cioè che ci è dato, e *factum*, ciò che creiamo. Questa distinzione mantiene una irriducibile differenza epistemologica tra Dio, l'unico che conosce il senso ultimo della storia, e gli esseri umani, che solo possono comprendere retroattivamente il significato parziale delle vicende umane. Dunque, l'essere umano può attribuire un senso alla storia, per esempio individuando cicli, però tale facoltà è limitata dall'impossibilità di conoscere il significato ultimo. Il *ricorso*, dunque, è un fatto storico, una regolarità che si percepisce, però non è assolutamente una necessità naturale. Arendt, *Between Past and Future*, pp. 57-58. Arendt, *The Human Condition*, pp. 283, 298. Arendt, H., *On Revolution*, New York, Viking Press, 1971, p. 48. Mazzotta, *The New Map of the World*, p. 219. Voegelin, "Revolution and the New Science", pp. 96-10.. Un'analisi più approfondita dell'interpretazione di Vico della Arendt (e che corre nella nostra stessa direzione) l'ha proposta Renata Viti Cavaliere: Cavaliere, R. V., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Napoli, Guida, 2005, cap. 9. Sullo storicismo di Vico, il suo principio del *verum-factum* e la relazione con il senso comune e la prudenza, la differenza epistemologica tra Dio e l'essere umano, si vedano: Tessitore, F., "Sentido común, teología de la historia e historicismo en Giambattista Vico", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 21-22 (2008), pp. 111-136. Miner, R. C., "Verum-factum and Practical Wisdom in the Early Writings of Giambattista Vico", *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, no. 1 (1998), pp. 53-73. Verene, *Vico's Science of Imagination*, pp. 40-64.

¹¹⁷⁵ Ci stiamo riferendo per esempio all'idea della Arendt secondo cui chi agisce non è pienamente cosciente del significato che la sua azione sta generando; significato che può essere fatto emergere solo una volta che l'azione si sia conclusa (un tema su cui ritorneremo più avanti). Ed anche alle riflessioni sull'attività del pensare in *The Life of the Mind*, nelle quali analizza la tendenza di questa ad allontanarsi dall'ambito esperienziale. Il pensiero si astraie dall'ambito dei sensi facendo oggetto delle sue speculazioni riproduzioni a-sensoriali delle esperienze anteriormente vissute, attraverso l'immaginazione, ciò che Arendt chiama "reproductive imagination". In questo senso, dunque, si può dire che "every thought is an after-thought", nel senso che è forzosamente una riflessione su un qualche evento o questione anteriore. Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 86-87. Arendt, H., "What Remains? The Language Remains", in *Essays in Understanding*, p. 20. Arendt, H., "Thinking and Moral Considerations", in *Responsibility and Judgment*, p. 165. È soprattutto a causa di questa inclinazione del pensiero ad isolarsi dalla realtà condivisa dagli esseri umani attraverso il senso comune che lo pone in una tensione intrinseca con quest'ultimo.

convincimento ci viene rivelato dalle tematiche di cui l'autrice si è occupata nella sua opera. Se Voegelin e Strauss hanno individuato le cause della crisi politica dell'occidente al livello dei principi filosofici o culturali, costruendo una sorta di genealogia che tracciava una relazione causale tra una serie di 'errori' a livello intellettuale (che segnarono l'inizio della modernità e che si consolidarono con il suo progredire) e i tragici avvenimenti politici del secolo XX; la Arendt invece, ha proposto un'analisi in cui si rifiutano grandi narrative genealogiche di questo tipo, cercando piuttosto di comprendere i fenomeni storici come un sorta di 'cristallizzazione'¹¹⁷⁶ sotterranea di diversi elementi tanto al livello pratico, quanto intellettuale. Il che si ricollega con il fatto che agli occhi di Arendt il totalitarismo costituiva un evento storico unico, che cercare di spiegare attraverso lo stabilimento di analogie e accostamenti con altri fenomeni politici e attraverso la costruzione di spiegazioni casuali lineari era un tentativo destinato a fallire, perché destinato a non far emergere la sua specificità e dunque il suo senso più profondo¹¹⁷⁷.

2.2 La novità del totalitarismo come sfida per il pensiero politico

Questo, naturalmente, non significa che la Arendt non reputasse importante rivolgersi alla tradizione del pensiero politico per cercare di capire ciò che era successo. Tutt'altro. Il dialogo con questa tradizione è una costante nella sua opera. Tuttavia, ai suoi occhi l'«evento» del totalitarismo ha rappresentato una novità talmente inaudita da rendere inutili le categorie sviluppate durante secoli per intendere la politica:

¹¹⁷⁶ Arendt, H., "The Origins of Totalitarianism: A Reply", *Review of Politics*, vol. 15 (1953), pp. 76-84, qui p. 78.

¹¹⁷⁷ Kohn, "Introduction", pp. xii-xiii. Si ricordi, per esempio, la replica con cui la Arendt rispose alla rassegna del suo lavoro sul totalitarismo scritta da Voegelin, nella quale questi, pur dando un giudizio in termini generali piuttosto positivo dell'opera, accusava l'autrice di non aver compreso quella che per lui era la causa principale di tale fenomeno, così come della crisi generale del mondo occidentale: il rifiuto della trascendenza da parte della cultura moderna. La Arendt risponderà a questa critica dicendo tra le altre cose: "The reason why Professor Voegelin can speak of the 'putrefaction of Western civilization' and the 'earthwide expansion of Western foulness' is that he treats 'phenomenal differences' – which to me as differences of factuality are all-important – as minor outgrowths of some 'essential sameness' of a doctrinal nature. Numerous affinities between totalitarianism and some other trends in Occidental political or intellectual history have been described with this result, in my opinion: they all failed to point out the distinct quality of what was actually happening. The 'phenomenal differences', far from 'obscuring' some essential 'sameness', are those phenomena which make totalitarianism 'totalitarian'... What is unprecedented in totalitarianism is not primarily its ideological content, but the *event* of totalitarian domination itself... what separates my approach from Professor Voegelin's is that I proceed from the facts and events instead of intellectual affinities and influences." Arendt, "The Origins of Totalitarianism: A Reply", p. 80.

“What is unprecedented in totalitarianism is not primarily its ideological content, but the *event* of totalitarian domination itself. This can be seen clearly if we have to admit that the deeds of its considered policies have exploded our traditional categories of political thought (totalitarian domination is unlike all forms of tyranny and despotism we know of) and the standards of our moral judgment (totalitarian crimes are very inadequately described as ‘murder’ and totalitarian criminals can hardly be punished as ‘murders’).”¹¹⁷⁸

La rottura totalitaria radicalizzò in modo drammatico ed assolutamente imprevedibile una tendenza che secondo la Arendt era comunque di più lungo periodo. Quella di una generale e progressiva perdita dell'autorità che la tradizione normalmente esercita sul presente e che ci descrive come un filo ininterrotto che viene dal passato al quale ci si afferra per orientarsi nel presente:

“... the thread of tradition is broken and we shall not be able to renew it. Historically speaking, what actually has broken down is the Roman trinity that for thousands of years united religion, authority, and tradition. The loss of this trinity does not destroy the past... What has been lost is the continuity of the past... What you then are left with is still the past, but a fragmented past, which has lost its certainty of evaluation.”¹¹⁷⁹

La rottura del legame con il passato rappresentato dalla tradizione significava per la Arendt il venir meno di quel bagaglio di pre-giudizi comunemente accettati e rispettati che questa tramanda e che risultano fondamentali per giudicare e affrontare le novità che costantemente ci presenta la realtà, dal momento che senza di essi saremmo costretti a vivere in un costante stato di allerta¹¹⁸⁰. Difatti, uno stato di disorientamento e di disagio verso la realtà era secondo lei un dato incontestabile nell'attualità, come si poteva riscontrare per esempio dalla

¹¹⁷⁸ Arendt, "The Origins of Totalitarianism: A Reply", p. 80. Cfr.: Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 258. Arendt, *Between Past and Future*, p. 26.

¹¹⁷⁹ Arendt, *Between Past and Future*, p. 212.

¹¹⁸⁰ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, R. S. Carbó (trad.), Barcelona, Paidós, 1997, p. 52. Arendt, *Between Past and Future*, p. 94.

crisi dell'educazione: una crisi che ci ha descritto come una sorta di incapacità dei genitori di assumere di fronte ai loro figli la responsabilità per la realtà delle cose e di indicare a questi un modello da seguire¹¹⁸¹. Tutto ciò rientrava evidentemente in quel generale “estrangement from the world” di cui abbiamo parlato, che la Arendt pone tra i principali tratti dell'epoca moderna ed in particolare della società di massa; una condizione, ci dice, i cui segni ‘possono essere visti ovunque’¹¹⁸² e che comporta, innanzitutto, una incapacità di giudicare politicamente, un’incapacità cioè di saper affrontare la realtà dei fatti come hanno dimostrato drammaticamente l’inadeguatezza ed l’impotenza con cui si è reagito a quell’evento assolutamente inedito che fu il dramma del totalitarismo.

Certo, ogni tipo di esperienza umana ha un carattere in qualche misura unico e irripetibile e richiede dunque delle risposte nuove. Il ruolo della tradizione è però fondamentale per non farci schiacciare sotto il peso della novità dell’esperienza nel momento in cui stabilisce dei legami significativi con esperienze vissute nel passato, dalle quali si è appreso qualcosa. L’avvento del totalitarismo rompe però completamente questo schema. Pur nel contesto di una serie di sviluppi storici che crearono delle condizioni sociali, economiche e politiche favorevoli (la società di massa e il dominio tecnologico), esso scoppiò quasi come un lampo a ciel sereno, costringendo l’umanità a confrontarsi con delle manifestazioni del comportamento umano finora sconosciute. Di fronte a una tale novità, la crisi della tradizione si mostrò dunque in tutta la sua portata: come una totale inadeguatezza dell’intero apparato concettuale della tradizione culturale e del congiunto di valori morali tramandati a fornire degli appigli con cui affrontare il peso degli avvenimenti.

Il senso di questa situazione ci viene chiarito dalla Arendt confrontandola con un’altra che, pur diversa, era sempre frutto di questa incapacità di mantenere un contatto con il passato, di costruire cioè una storia in qualche misura coerente, caratteristica del ventesimo secolo. Nella prefazione del suo testo *Between Past and Future*, la Arendt esordisce con una citazione del poeta e scrittore René Char: “Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.”¹¹⁸³ Le parole di Char, ci spiega la Arendt, si riferiscono a quella straordinaria esperienza che fu la partecipazione nella resistenza contro il regime nazista - l’esperienza di

¹¹⁸¹ Scrive la Arendt ha proposito di questa crisi: “It is as thug parents daily said: ‘In this world even we are not very securely at home; how to move about in it, what to know, what skills to master, are mysteries to us. You must try to make out as best you can; in any case you are not entitled to call us to account. We are innocent, we wash our hands of you’.” Arendt, *Between Past and Future*, p. 141.

¹¹⁸² Ibidem.

¹¹⁸³ Ibid., p. 3.

esser trascinati, da un giorno all'altro, dalla 'lieve irrilevanza' delle loro vite private a quella di un'autentica vita politica – e quella traumatica del ritorno a una vita 'normale' dopo la guerra. L'esperienza della resistenza ha rappresentato secondo lei uno dei pochissimi casi nella storia in cui la libertà, in modo misterioso come fosse una 'fata morgana', ha fatto la sua comparsa tra gli esseri umani in tutto il suo splendore. L'esperienza fu breve e bruscamente interrotta; una storia che non ha potuto essere raccontata, perché dice la Arendt chi è venuto dopo non è riuscito ad 'ereditarla, a questionarla, a rifletterci e a ricordare'. Nello stesso modo in cui fece la sua comparsa senza che alcuna tradizione che la potesse prevedere, così essa è svanita senza lasciare traccia, come un miraggio¹¹⁸⁴. Un evento sospeso tra passato e futuro, inintelligibile. Le parole di Char infatti le accosta a quelle che un secolo prima Tocqueville aveva usato per descrivere una condizione analoga: la sensazione, di ritorno dagli Stati Uniti, di esser stato di fronte a una realtà storica in gran parte inedita ed ancora in processo di svolgimento, inconclusa, della quale per questo non riusciva a comprendere il significato: "Since the past has ceased to throw its light upon the future, the mind of man wanders in obscurity."¹¹⁸⁵

Ciò che queste due esperienze, pur così differenti dalla mutezza e dall'inerzia che accolsero il totalitarismo, condividono con quest'ultimo, è appunto che questi avvenimenti fecero la loro comparsa nella storia in un modo così inaspettato, risultando a tal punto inconsueti da rendere il patrimonio pre-costituito di significati rappresentato della tradizione attraverso cui gli esseri umani si orientano nel loro presente in gran parte inservibile. La rottura totalitaria, in particolare, fu di dimensioni così strabilianti che ogni tentativo che avesse cercato di interpretarla ricorrendo a categorie del passato, a ricostruire analogie storiche, rischiava di mancare completamente l'obiettivo. Ciò a cui esso chiamava, nel modo più urgente possibile, era un'assunzione della responsabilità di affrontare l'impatto della realtà in tutta la sua tremenda eccezionalità; il che, se al livello pratico e nell'immediatezza degli avvenimenti richiedeva soprattutto agire politicamente (proprio ciò che fecero quelli che presero parte alla resistenza), con il passare del tempo e a un livello più intellettuale significava mettere nuovamente in moto il pensiero per cercare di comprendere ciò che era accaduto, come diceva Hegel, per riconciliarsi con la realtà, per ritrovarsi in pace con il

¹¹⁸⁴ Ibid., pp. 5-6.

¹¹⁸⁵ Ibid., p. 7.

mondo¹¹⁸⁶. A questo proposito nella prefazione della prima edizione del suo libro sul totalitarismo, la Arendt specifica:

“The conviction that everything that happens on earth must be comprehensible to man can lead to interpreting history by commonplaces. Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather, examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us - neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality - whatever it may be.”¹¹⁸⁷

E qualche rigo più avanti:

“We can no longer afford to take that which was good in the past and simply call it our heritage, to discard the bad and simply think of it as a dead load which by itself time will bury in oblivion. The subterranean stream of Western history has finally come to the surface and usurped the dignity of our tradition. This is the reality in which we live. And this is why all efforts to escape from the grimness of the present into nostalgia for a still intact past, or into the anticipated oblivion of a better future, are vain.”¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁶ Ibid., p. 8.

¹¹⁸⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. viii.

¹¹⁸⁸ Ibid., p. ix. Nella realtà del nazismo, come scrive la Arendt nel suo famoso resoconto del processo del gerarca nazista Adolf Eichmann, l'eccezione rappresentava la regola e solo con comportamenti eccezionali si poteva agire in maniera normale. Una realtà dove si era riusciti a far sì che quel presupposto che sta alla base della legge nei paesi civili, secondo cui la coscienza e l'istinto umano naturalmente portano gli individui a credere ingiusto uccidere, non fosse più valido giacché ora la legge pretendeva che la coscienza dicesse a tutti di fare esattamente il contrario. La tentazione che normalmente s'accompagna al compimento del male era scomparsa, per iniziare ad essere associata con l'azione contraria del non commettere crimini. Anche per questo stato di cose, i giudici che giudicarono Eichmann si trovarono in una situazione difficile ed inedita per cui le categorie giuridiche del passato si mostrarono completamente inadeguate: infatti, se alla base della giurisprudenza moderna vi è quel principio secondo cui per poter punire un crimine è necessario che chi lo abbia commesso ne avesse avuto l'intenzione, nel caso di Eichmann, un individuo incapace di pensare e di capire ciò che è giusto e ciò che non lo è, questo era difficilmente applicabile. Arendt, H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, P. Bernardini (trad.), Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 35, 156-157, 282.

Queste considerazioni mettono in luce una questione molto rilevante riguardo la posizione di questa pensatrice rispetto all'argomento dello storicismo. Come abbiamo accennato anteriormente, ciò che emerge dalla sua opera è una idea della natura umana che potremmo definire storica, ma non storicista. È particolarmente suggestivo poi, che una tale posizione emerga in modo chiaro proprio nell'ambito di una disputa teorica che la Arendt ha avuto con Voegelin su questa questione, a cui ci siamo già riferiti in una nota anteriore. Al di là delle divergenze che i due autori mostrano su questo punto, a nostro intendere, è infatti possibile individuare un accordo a un livello più profondo¹¹⁸⁹.

La polemica con Voegelin sul totalitarismo e la natura umana

Nella sua rassegna a *The Origins of Totalitarianism*, Voegelin aveva accusato la Arendt di quello stesso male spirituale secondo lui caratteristico della modernità e all'origine del totalitarismo: il rifiuto della trascendenza. Questo perché in quell'opera, analizzando le atrocità di questo regime, ella era arrivata alla conclusione che la gravità delle sue pressioni distruttive furono tali da essersi avvicinate a causare un vero e proprio cambiamento della stessa natura umana. A giudizio di Voegelin, però, una tale posizione equivaleva a sostenere l'affermazione immanentista secondo cui la natura umana è a completa disposizione dell'umanità¹¹⁹⁰. La natura umana, cioè l'essenza di ciò che è umano, secondo Voegelin è per definizione unica e non può cambiare nel tempo. Credere, o lasciare intendere, che ciò possa avvenire significa cadere nella credenza che ha dato vita allo stesso fenomeno la cui efferatezza la Arendt aveva saputo descrivere e condannare con tanta lucidità. La critica era profonda e coglieva un aspetto centrale. E la risposta di Arendt, a sua volta, illuminante:

¹¹⁸⁹ Si veda supra nota 1177.

¹¹⁹⁰ Voegelin, E., "Review of Hannah Arendt 'The Origins of Totalitarianism', and 'Concluding Remark'", *Review of Politics*, vol. 15 (1953), pp. 68-76 e 84-85, qui pp. 74-76. Al di là di questa critica, pur profonda, il giudizio da parte di Voegelin dell'opera di Arendt è molto positivo, come si evince dal tono generale della rassegna. Nella controriplica alla replica della Arendt, egli scrive: "It does not happen often these days that a work in political science has sufficient theoretical texture to warrant an examination of principles. Since Dr. Arendt's book was distinguished by a high degree of theoretical consciousness, I felt obliged to acknowledge this quality and to pay it a sincere compliment by criticizing some formulations." Ibid., p. 84. La rassegna di Voegelin e la replica di Arendt furono precedute nei mesi anteriori da uno scambio epistolare tra i due, nella quale il primo esprimeva giudizi molto positivi sull'opera (contraccambiati da altrettanti giudizi positivi di Arendt sul lavoro di Voegelin), accennando pure alle critiche che avrebbe sviluppato nella rassegna. Voegelin, E., *Selected Correspondence: 1950-1984 (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 30)*, E. Sandoz, G. Weiss e W. Petropoulos (eds.), Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989.

“In other words, the success of totalitarianism is identical with a much more radical liquidation of freedom as a political and as a human reality than anything we have ever witnessed before. Under these conditions, it will be hardly consoling to cling to an unchangeable nature of man and conclude that either man himself is being destroyed or that freedom does not belong to man’s essential capabilities. Historically we know of man’s nature only insofar as it has existence, and no realm of eternal essences will ever console us if man loses his essential capabilities.”¹¹⁹¹

Vale a dire, secondo la Arendt ciò che è l’essere umano, quali sono le sue potenzialità, non è qualcosa che possa essere determinato una volta per tutte, in modo teorico e astratto, ma solo guardando e riflettendo sulle cose che ha effettivamente fatto lungo la storia. Perché esiste sempre la possibilità che l’umanità possa ritrovarsi di fronte a manifestazioni delle capacità umane finora sconosciute (ed anche assolutamente negative come nel caso del totalitarismo), che svelano aspetti della sua natura sotto una luce differente e che richiedono nuove risposte per poter essere interpretati.

Il totalitarismo ha costituito secondo lei uno di questi casi: più specificatamente, un nuovo tipo di organizzazione politica nella sua essenza inedito. Certamente, esso aveva in comune alcune caratteristiche con i regimi tirannici, tuttavia se ne differenziava in un aspetto fondamentale: per il fatto di puntare non tanto a un sistema dispotico di governo, quanto a un sistema che rendesse gli esseri umani in quanto tali superflui¹¹⁹². Di fronte a una novità di questo genere, era dunque necessario rimettere in moto la riflessione, affrontare tutto il peso della realtà, sapendo che gli schemi concettuali di una tradizione divenuta ormai in gran parte ossificata sarebbero stati insufficienti ad affrontare questo compito interpretativo. Come scrisse in un altro saggio in cui affrontava la questione, infatti: “... the trouble with the wisdom of the past is that it dies, so to speak, in our hands as soon as we try to apply it honestly to the central political experiences of our times.”¹¹⁹³

L’assoluta novità del fenomeno totalitario, e la conseguente incapacità della tradizione teorica di fare luce su di esso, venivano così a rimarcare in modo lampante il carattere derivato del pensiero rispetto all’esperienza, che costantemente gli fornisce nuovo materiale su cui riflettere. In questo senso, riprendendo la polemica con Voegelin, la Arendt scrive:

¹¹⁹¹ Arendt, "The Origins of Totalitarianism: A Reply", pp. 83-84.

¹¹⁹² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 457.

¹¹⁹³ Arendt, "Understanding and Politics", p. 309.

“We can escape from its impact only if we decide not to focus on its very nature, but to let our attention to wander into the interminable connections and similarities which certain tenets of totalitarian doctrine necessarily show with familiar theories of occidental thought. Such similarities are inescapable. In the realm of pure theory and isolated concepts, there can be nothing new under the sun; by such similarities disappear completely as soon as one neglects theoretical formulations and concentrates on their practical application. The originality of totalitarianism is horrible, not because some new ‘idea’ came into the world, but because its very actions constitute a break with all our traditions; they have clearly exploded our categories of political thought and our standards for moral judgments.”¹¹⁹⁴

La Arendt distingue bene tra comprensione e conoscenza, due cose differenti anche se interrelate. La comprensione, ci dice, deve basarsi sul conoscenza (così come il conoscenza deve partire sempre da una pre-comprensione), ma essa non produce risultati finali e deve sempre trascendere, criticamente, quel conoscenza. In relazione al caso del totalitarismo, questo significava che non sarebbe stato possibile applicare semplicemente il conoscenza del passato a questo nuovo fenomeno. E lo stesso valeva per le tradizionali categorie della morale, che si tramandano da generazione a generazione. Il linguaggio comune, da cui sempre deve partire lo scienziato sociale nel suo lavoro, si era accorto della novità del totalitarismo, coniato appunto questo nuovo termine. Tuttavia, quasi fosse intimorito dall’azzardo di aver svelato un fenomeno tremendamente e paurosamente nuovo, cercò poi di attutire tale impatto usando il termine in modo analogo con altri fenomeni già conosciuti. Si trattava, invece, di prendere sulle proprie spalle tutto il peso di questa realtà inedita. Combattere il totalitarismo per quello che era e cercare di rimettere in moto la comprensione a partire dalle nuove esperienze vissute¹¹⁹⁵.

¹¹⁹⁴ Ibid., pp. 309-310.

¹¹⁹⁵ Ibid., pp. 311-312.

2.3 Il carattere miracoloso dell'azione e l'unicità degli eventi storici

Una posizione di questo tipo pone in rilievo un'altra differenza importante tra la Arendt da un lato, e Voegelin e soprattutto Strauss, dall'altro. Una differenza che aiuta a mettere in luce la maggior sintonia di questa autrice con la prospettiva della retorica. Se infatti tanto Strauss quanto Voegelin hanno sempre sottolineato la permanenza delle grandi questioni lungo i secoli condannando sempre il relativismo storicista, per la Arendt, pur senza mai cadere nello storicismo relativista, ciò che conta di più è il carattere costantemente nuovo ed unico dell'esperienze umane. Una conclusione questa, a cui ancora una volta era arrivata non tanto da considerazioni astratte riguardo la natura umana o il mondo, ma piuttosto attraverso una sorta di fenomenologia delle 'condizioni mondane' in cui l'essere umano si trova a vivere. Uno studio dalla quale aveva ricavato innanzitutto la comprensione che una delle condizioni più importanti che caratterizzano l'essere umano è la circostanza che la sua azione, e *in primis* quella politica, si svolga nella 'pluralità'¹¹⁹⁶: cioè in un insieme di individui tutti al tempo stesso "doer", iniziatori di una nuova azione e "sufferer" delle azioni altrui; con la fondamentale conseguenza che questa si caratterizzi per essere intrinsecamente "boundless and unpredictable"¹¹⁹⁷.

L'azione umana, così rappresentata, assume dunque nel pensiero della Arendt una sorta di dimensione 'miracolosa', nel momento in cui risulta capace di rompere tutti gli automatismi della natura e delle convenzioni. In termini di chiara ispirazione aristotelica, ella

¹¹⁹⁶ La condizione della pluralità è per la Arendt la *conditio sine qua non* della vita politica. Si tratta del fatto che ogni essere umano si ritrova a vivere e ad agire in un mondo abitato da altri individui diversi da lui, ma che condividono la capacità di poter iniziare un'azione (così come di poterla soffrire). Arendt, *The Human Condition*, pp. 6-7. Arendt, *Between Past and Future*, pp. 61, 73.

¹¹⁹⁷ Illimitata perché l'azione "... acts into a medium where every reaction becomes a chain reaction and where every process is the cause of new processes. Since action acts upon beings who are capable of their own actions, reaction, apart from being a response, is always a new action that strikes out on its own and affects others. Thus action and reaction among men never move in a closed circle and can never be reliably confined to two partners... Action, moreover, no matter what its specific content, always establishes relationships and therefore has an inherent tendency to force open all limitations and cut across all boundaries." Imprevedibile, in questo senso: "... not simply a question of inability to foretell all the logical consequences of a particular act, in which case an electronic computer would be able to foretell the future, but arises directly out of the story which, as the result of action, begins and establishes itself as soon as the fleeting moment of the deed is past. The trouble is that whatever the character and content of the subsequent story may be, whether it is played in private or public life, whether it involves many or few actors, its full meaning can reveal itself only when it has ended." La Arendt aggiunge anche una terza caratteristica: quella della 'futilità', nel momento in cui l'azione politica, a differenza per esempio del lavoro che produce oggetti durevoli, non appena finisce il suo corso scompare senza lasciare alcun prodotto tangibile dietro di sé. Arendt, *The Human Condition*, pp. 175, 190-192, 195. Sono queste caratteristiche della condizione umana relazionate alla pluralità che determinano secondo lei, come vedremo più avanti, la finitudine e la non-sovrantà del soggetto.

sottolinea come ogni essere umano che nasce porti con sé un'incalcolabile potenziale di iniziare un nuovo corso di azioni e di interromperne altri già iniziati, facendo la sua comparsa nello spazio pubblico con azioni e parole - come fosse addirittura una seconda nascita, dice la Arendt - che s'inseriscono in una rete di relazioni tra individui portando a quella illimitatezza e imprevedibilità dei fini. Ecco perché l'azione vista dal punto di vista dei processi automatici che determinano il corso del mondo, appare come nella sua prospettiva come un 'miracolo': "the infinite improbability which occurs regularly."¹¹⁹⁸ Ed ecco perché ciò che realmente conta per interpretare le vicende umane, secondo lei, non è tanto trovare relazioni causali che necessariamente conducono da un punto X a un risultato Y, quanto piuttosto far emergere il suo significato più profondo rivelando l'originalità e unicità di un evento, in quanto 'cristallizzazione' irripetibile di un congiunto di numerosissimi fattori differenti. "Newness is the realm of the historian" scrive la Arendt, perché questi "deals with events which occur only once." Così la tentazione di spiegare un evento attraverso la categoria della causalità, solitamente attraverso la costruzione di teorie generali della storia da applicare ai fatti concreti così tipica della modernità, coincide per lo storico con il negare il soggetto stesso della sua disciplina. La storia, invece, come insegna la storiografia greca e classica, deve essere considerata come "a repository of human experience" da cui attingere per rivivere nel presente la 'concretezza' dell'esperienze storiche, che le generalizzazioni astratte di matrice filosofica troppo spesso finiscono per dilapidare¹¹⁹⁹. Ciò di cui si tratta, dunque, non è tanto spiegare un evento particolare attraverso grandi teorie causali derivate da generalizzazioni sul passato, quanto piuttosto, far sì che sia questo stesso evento ad illuminare il passato con la sua unicità e completezza¹²⁰⁰:

¹¹⁹⁸ Ibid., p. 245. Come scrive Dana Villa la categoria della 'natalità' in Arendt mette in luce la capacità umana di "perpetually escapes even the most reified order of presence." Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 266.

¹¹⁹⁹ Hammer, D., "Hannah Arendt and Roman Political Thought", p. 132. La vicinanza della Arendt con la storiografia romana riguardo questo aspetto è stata messa in evidenza da Dean Hammer in questo articolo (già citato anteriormente) in cui studia, più in generale, l'influenza del pensiero romano su questa autrice (e sul quale torneremo più avanti). La citazione, Hammer la trae dal testo della Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*.

¹²⁰⁰ Arendt, "Understanding and Politics", pp. 318-320. La Arendt spiega le ragioni della problematicità della categoria della casualità applicata alla storia anche in un'altra occasione nella quale si trova a riflettere sulla differenza tra la storia secondo gli antichi e quella secondo i moderni. Scrive: "What the concept of process implies is that the concrete and the general, the single thing or event and the universal meaning, have parted company. The process, which alone makes meaningful whatever it happens to carry along, has thus acquired a monopoly of universality and significance. Certainly nothing more sharply distinguishes the modern concept of history from that of antiquity. For this distinction does not hinge on whether or not antiquity had a concept of world history or an idea of mankind as a whole. What is much more relevant is that Greek and Roman historiography, much as they differ from each other, both take it for granted that the meaning or, as the

“Only when something irrevocable has happened can we even try to trace its history backward. The event illuminates its own past; it can never be deduced from it.”¹²⁰¹

Come abbiamo riferito la condizione della ‘pluralità’ assieme a quella della ‘natalità’ - cioè il fatto che ogni individuo rappresenti la possibilità di un nuovo inizio di un corso di azioni che a sua volta si inserisce in una catena di azioni già iniziate, creando un effetto moltiplicatore per il quale il fine di un tale corso è assolutamente imprevedibile - implica che solo quando questo ha raggiunto il suo compimento lo storico sarà nelle condizioni di attribuirgli retrospettivamente un significato¹²⁰². Ogni filosofia della storia che pretende sussumere il futuro sotto leggi generali derivate per astrazione dal passato non potrà che negare quella verità fondamentale che Agostino sintetizzò nelle parole “Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit”, e che la Arendt parafrasa scrivendo che “man not only has a capacity of beginning, but is this beginning itself”¹²⁰³; in questo modo essa rinuncia a qualsiasi speranza di far luce sugli avvenimenti storici realmente significativi (come ha dimostrato in modo così tragicamente chiaro il nazismo), che sono proprio quelli che sono usciti dagli schematismi dei processi automatici, interrompendoli e cambiando la direzione.

Se dunque la Arendt mostra una predilezione verso quei “directly, actually

Romans would say, the lesson of each event, deed, or occurrence is revealed in and by itself. This, to be sure, does not exclude either causality or the context in which something occurs; antiquity was as aware of these as we are. But causality and context were seen in a light provided by the event itself, illuminating a specific segment of human affairs; they were not envisaged as having an independent existence of which the event would be only the more or less accidental though adequate expression. Everything that was done or happened contained and disclosed its share of ‘general’ meaning within the confines of its individual shape and did not need a developing and engulfing process to become significant.” Arendt, *Between Past and Future*, p. 64. A proposito della influenza della storiografia romana e greca sulla Arendt, Dean Hammer ha scritto: “Arendt sees in history... a ‘repository of human experience’... Unlike philosophy, which seeks refuge from politics, Greek and Roman historiography provide a record of the ‘experiences of men of action themselves’.” Hammer, “Hannah Arendt and Roman Political Thought”, p. 132.

¹²⁰¹ Arendt, “Understanding and Politics”, p. 319.

¹²⁰² “Just as in our personal lives our worst fears and best hopes will never adequately prepare us for what actually happens – because the moment even a foreseen event takes place, everything changes, and we can never be prepared for the inexhaustible literalness of this ‘everything’ - so each event in human history reveals as unexpected landscape of human deeds, sufferings, and new possibilities which together transcend the sum of total of all willed intentions and the significance of all origins. It is the task of the historian to detect this unexpected new with all this implications in any given period and to bring out the full power of its significance. He must know that, though his story has a beginning and an end, it occurs within a larger frame, history itself. And history is a story which has many beginnings but no end. The end in any strict and final sense of the word could only be the disappearance of man from the earth. For whatever the historian calls an end, the end of a period or a tradition or a whole civilization, is a new beginning for those who are alive. The fallacy of all prophecies of doom lies in the disregard of this simple but fundamental fact.” Ibid., p. 320.

¹²⁰³ Ibid., p. 321.

demonstrable concrete facts, with single events and occurrences whose ‘significance’ is manifest” piuttosto che verso astratti e impersonali processi storici e culturali, è perché a suo avviso è soprattutto a partire da questi avvenimenti concreti che si può riflettere sulla condizione umana¹²⁰⁴. “Historically we know of man’s nature only insofar as it has existence”, aveva scritto nella risposta a Voegelin, il che equivale a dire che per quanto si possa riconoscere il carattere trascendente della natura umana, la riflessione su di essa non dovrà mai essere fatta in astratto ma dovrà scaturire dall’esperienze attraverso cui essa si manifesta (una conclusione sulla quale Voegelin sarebbe assolutamente d’accordo).

Per questo in uno dei libri in cui più si avvicina a proporci considerazioni generali sull’essere umano come *The Human Condition*, non solo si cura di chiarire sin da subito che ciò che propone “is a reconsideration of the human condition from the vantage point of our newest experiences and our most recent fears”¹²⁰⁵, ma anche di avanzare una distinzione filosoficamente cruciale tra la questione della ‘natura umana’ – cioè quella del ‘cosa è’ l’essere umano?, quali sono le sue caratteristiche essenziali – e quella della ‘condizione umana’ – cioè il ‘chi è’ l’essere umano? – alla luce della posizione e dei vincoli che gli vengono dati nel mondo. La prima delle due questioni, dice la Arendt, è probabilmente alla portata esclusiva di Dio; mentre che la seconda può essere affrontata tenendo però in conto che se le condizioni della “life itself, natality and mortality, worldliness, plurality, and the earth” sono fondamentali per comprendere l’identità dell’essere umano, esse non la determinano mai totalmente¹²⁰⁶.

La posizione della Arendt su questo punto può essere sicuramente accostata a quella di Vico (e anche di Voegelin)¹²⁰⁷. Da essa si ricava la conseguenza che se una comprensione definitiva della natura umana ci è preclusa, ciò che spetta alle scienze umane - come fecero

¹²⁰⁴ Arendt usa questa formula riferendosi a Walter Benjamin, che come lei condivideva una tale sensibilità verso la concretezza delle cose. Arendt, *Men in Dark Times*, p. 165.

¹²⁰⁵ Arendt, *The Human Condition*, p. 5.

¹²⁰⁶ Una tale distinzione, scrive la Arendt, fu scoperta da Agostino nel momento in cui introdusse nella storia della filosofia la cosiddetta questione antropologica interrogandosi sulla identità e la natura dell’uomo. Agostino capì che all’essere umano era concesso rispondere solo alla questione del ‘chi’ e non a quella del ‘cosa’ egli fosse, che è di pertinenza solo di Dio. Ibid., pp. 9-11. Come vedremo più avanti, secondo Arendt è soprattutto attraverso l’azione politica, la comparsa con fatti e parole nello spazio pubblico, che gli individui mostrano nel modo più evidente qual è la loro identità.

¹²⁰⁷ Si ricordi soprattutto la differenza epistemologica tra Dio e l’essere umano che suppone nel pensiero di Vico la distinzione tra *genitum* (ciò che ci è dato, conoscibile solo da Dio) e *factum* (ciò che l’essere umano crea e che può conoscere in quanto ne è la causa) di cui abbiamo parlato nella nota 1174 e che Voegelin aveva risalato nel suo studio su Vico. Bisognerà scontare, invece, la differenza che esiste tra il pensatore napoletano e la Arendt per il fatto che questa distingue nell’ambito dell’azione, tra ‘labor’, ‘work’, e ‘azione’, mentre che Vico, secondo questo schema, riconduce tutto all’azione come produzione.

proprio Vico e Voegelin con le loro opere - è allora cercare di capire ‘chi sono gli esseri umani’ studiando ciò che è stato fatto lungo la storia. L’azione umana si svolge nelle condizioni della pluralità ed è per forza di cose imprevedibile ed illimitata. Ogni nuova nascita porta con sé la potenzialità di iniziare un nuovo corso di azioni. Dunque, così come ha dimostrato il nazismo, con il continuo cambiare delle circostanze bisogna aspettarsi nuove manifestazioni delle potenzialità umane, a partire dalle quali è necessario riavviare costantemente la riflessione per poterle comprendere¹²⁰⁸.

2.4 La barbarie della riflessione ideologica e quella filosofica

Un approccio di questo tipo, in cui la contingenza e la libertà dell’azione umana emergono come sue caratteristiche basiche, è un evidente punto di contatto della Arendt con quei pensatori della tradizione retorica di cui abbiamo parlato. Da esso derivano, da un lato, una potente critica, che ci rimanda immediatamente a Vico, a una scienza positivista capace ormai solo di riflettere sulle regolarità meno rilevanti tralasciando la vera sostanza della vita

¹²⁰⁸ Anteriormente abbiamo menzionato una differenza riguardo queste questioni tra la Arendt da una parte e Strauss e Voegelin dall'altra. Ora vogliamo specificare che la distanza della Arendt rispetto a Voegelin è minore rispetto a quella con Strauss. Per Voegelin, la storia è un mistero in processo di rivelazione, perché il senso ultimo del cosmo e quello dell'essenza umana sono trascendenti, al di là delle possibilità umane. Un punto questo, su cui anche Strauss è certamente d'accordo. Tuttavia, c'è da dire che il pensiero di Voegelin mostra una maggiore sensibilità alla dimensione storica nel momento in cui, in modo simile agli umanisti rinascimentali, e in particolare a Vico, capisce che per comprendere la natura (o l'identità) dell'essere umano, è necessario studiare la grande varietà di simboli attraverso cui questi ha cercato di intendere il mondo nei secoli: "The occupation with works of art, poetry, philosophy, mythical imagination, and so forth, makes sense only if it is conducted as an inquiry into the nature of man. That sentence, while it excludes historicism, does not exclude history, for it is peculiar to the nature of man that it unfolds its potentialities historically." Voegelin, citato in: Walsh, "Editor's Introduction", p. 15. Anzi, è proprio questo dispiegarsi della natura umana nel tempo a costituire il campo della storia e a far sì che essa rappresenti un campo aperto. Le potenzialità dell'essere umano si dispiegano gradualmente. Per Voegelin dunque: "The field of... history is the soul of the man" ed anche: "both society and history are man written large." Due frasi che ricordano molto da vicino il famoso paragrafo della *Scienza nuova* di Vico: "che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana." Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 363. Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", p. 66. Vico, "Principi di Scienza Nuova", par. 331. Nonostante questa varietà di manifestazioni dell'umano, però, è vero secondo Voegelin che lungo la storia vi sono stati alcuni individui che hanno saputo cogliere la struttura di fondo dell'essere (anche se non ne hanno dato un resoconto definitivo); così che nelle loro riflessioni si possono trovare degli indizi per la rispondere ai quei ricorrenti problemi che si presentano all'umanità nel corso della storia. Questa differenza viene esplicitata da Voegelin nello scambio epistolare che tenne con la Arendt sul suo libro, quando scrive: "As far as the therapy is concerned, I would rather agree with Burke than with your suggestion of finding new moral truths. I believe that we are excellently equipped with the truths of order that originate with the Jewish prophets, the Greek philosophers, and Christianity." Voegelin, *Selected Correspondence*, p. 71. È evidente che su questo punto Voegelin è molto più vicino a Strauss che alla Arendt. Su questi temi si vedano le anteriori note 32 e 1055.

politica, giacché “[i]t is the function... of all action, as distinguished from mere behaviour, to interrupt what otherwise would have proceeded automatically and therefore predictably”; una scienza che non solo è indice di una società massificata dove all’autentica azione politica è subentrato il comportamento standardizzato e al senso comune la attendibilità scientifica, ma che è, al tempo stesso, supporto ideologico di una tale trasformazione¹²⁰⁹. Dall’altro il fatto che la Arendt, partendo dal presupposto sul carattere derivativo del pensiero rispetto all’esperienza che anche Strauss e Voegelin davano per assodato, è stata quella che tra questi tre autori ha tratto nel modo più chiaro quella lezione retorica – e ancora una volta specificatamente vichiana - sulla necessità che il pensiero non perda il contatto con il mondo dell’esperienza, che non cada nella ‘barbarie della riflessione’.

Le vicende personali vissute dalla Arendt avevano impresso nella sua mente sin da giovane il pericolo che il pensiero perdesse contatto con la realtà e l’esperienza di smarrimento che ne deriva:

“We are only too familiar with the recurring outbursts of passionate exasperation with reason, thought, and rational discourse which are the natural reactions of men who know from their own experiences that thought and reality have parted company, that reality has become opaque for the light of thought and that thought, no longer bound

¹²⁰⁹ Arendt, H., *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics and Revolution*, New York, Harcourt, 1972, pp. 132-133. Arendt, *The Human Condition*, p. 43. Nelle pagine anteriori a quella della prima citazione, a proposito della possibilità di previsione delle scienze sociali positiviste, la Arendt scriveva che: “Events, by definition, are occurrences that interrupt routine processes and routine procedures; only in a world in which nothing of importance ever happens could the futurologists’ dream come true. Predictions of the future are never anything but projections of present automatic processes and procedures, that is, occurrences that are likely to come to pass if men do not act and if nothing unexpected happens; every action, for better or worse, and every accident necessarily destroys the whole pattern in whose frame the prediction moves and where it finds its evidence.” E più avanti: “The danger is that these theories are not only plausible, because they take their evidence from actually discernible present trends, but that, because of their inner consistency, they have an hypnotic effect; they put to sleep our common sense, which is nothing else that our mental organ for perceiving, understanding, and dealing with reality and factuality.” Arendt, *Crises of the Republic*, pp. 109-110. In *The Human Condition*, la Arendt spiegava che la massificazione e omogeneizzazione della società moderna era “by no means a harmless scientific ideal” ma “the no longer secret political ideal of a society which, entirely submerged in the routine of everyday living, is at peace with the scientific outlook inherent in its very existence.” Dietro l’uso dei metodi statistici nelle scienze sociali, sosteneva, vi si trova il convincimento che eventi e fatti inediti siano episodi rari nella storia e che ciò che conta sono le regolarità delle grandi tendenze generali. Tuttavia il significato delle relazioni quotidiane, così come dei periodi storici, ci è svelato non da queste, bensì dalla luminosità che gli eventi sprigionano per la loro stessa unicità. Applicare la legge dei grandi numeri e dei lunghi periodi alla vita politica e alla storia equivale a cancellare la loro vera sostanza. Arendt, *The Human Condition*, pp. 43, 62-63. Qualcosa di molto simile lo aveva notato anche Strauss, quando sostenne che l’unica possibilità per la scienza politica positivista di prevedere il futuro è che dalla politica scompaia tutto ciò che è realmente rilevante, cioè i conflitti di opinione riguardo alle questioni più essenziali. Strauss, “The Origins of Political Science and the Problem of Socrates”, p. 132.

to incident as the circle remains bound to its focus, is liable either to become altogether meaningless or to rehash old verities which have lost all concrete relevance.”¹²¹⁰

La deformazione sistematica della realtà operata da ideologie totalitarie, totalmente sprezzanti del senso comune e del ‘miracolo dell’essere’, che pretesero sottomettere l’impredicibilità delle vicende umane alla ferrea e sterile logica di leggi astratte dedotte inesorabilmente da premesse indiscutibili, finendo così con il negare radicalmente la libertà umana, non era che il caso estremo e più nitido di questa tendenza¹²¹¹. La comparsa del totalitarismo ha significato innanzitutto la perdita di quel senso comune, che è il senso attraverso cui ci è garantita l’‘obiettività’ del mondo comune e su cui ci poggiamo per agire e comprendere il mondo. Ad esso, si sostituisce la ‘logica’ che è ugualmente una capacità comune a tutti, ma che invece prescinde dalla realtà comune giacché può funzionare pure in condizioni di totale isolamento, nonostante in assenza di quella diventi assolutamente sterile¹²¹². Una tendenza il cui effetto più deleterio, ci spiega la Arendt, non è stato tanto la sostituzione della ‘verità fattuale’ con la menzogna ideologica, una cosa alla lunga insostenibile, quanto piuttosto la perdita di uno dei criteri fondamentali – la capacità di attribuire alle vicende e alle cose del mondo la categoria del vero e del falso - attraverso cui ci orientiamo nel mondo, con il risultato di aver reso “the experience of trembling wobbling motion of everything we rely on for our sense of direction and reality... among the most common and most vivid experience of men under totalitarian rule.”¹²¹³

La perdita del senso comune e del senso di realtà e della capacità della tradizione di guidare nel presente, costituiscono un insieme drammatico di circostanze rese possibili dal totalitarismo che distrugge la base stessa sulla quale l’essere umano poggia per orientarsi e dare senso al mondo. È per questo che il totalitarismo rappresenta la brutale radicalizzazione

¹²¹⁰ Arendt, *Between Past and Future*, p. 6.

¹²¹¹ Si ricordi quel passaggio sulle ideologie che abbiamo citato all’inizio del capitolo: Si veda supra nota 941. A questo proposito, la Arendt in *The Origins of Totalitarianism* scrisse anche: “No ideology which aims at the explanation of all historical events of the past and at mapping out the course of all events of the future can bear the unpredictability which springs from the fact that men are creative, that they can bring forward something so new that nobody ever foresaw it. What totalitarian ideologies therefore aim at is not the transformation of the outside world or the revolutionizing transmutation of society, but the transformation of human nature itself.” Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 458.

¹²¹² Arendt, "Understanding and Politics", pp. 316-317.

¹²¹³ Arendt, H., "Truth and Politics", in *The Portable Hannah Arendt*, P. Baehr (ed.), New York, Penguin Books, 2000, pp. 568-569.

di quel processo di alienazione di cui avevamo parlato anteriormente; perché se è vero che “[u]nderstanding... is the specifically human way of being alive; for every single person needs to be reconciled to a world into which he was born a stranger and in which, the extent of his uniqueness, he always remains a stranger”¹²¹⁴; allora la perdita della ricerca del significato e della necessità della comprensione a cui il totalitarismo ha spinto tutta la umanità è arrivata vicino a compromettere una volta per tutte la possibilità di capire il perché della sua presenza sulla terra¹²¹⁵, vale a dire a negare per completo la sua necessità più alta.

Che la realtà del mondo non corrispondesse alla verità del pensiero, cioè che la *aequatio intellectus et rei* fosse un’illusione, la Arendt lo aveva imparato inizialmente dalle sue letture di Kant¹²¹⁶; e di quanto tale illusione potesse essere esiziale dal punto di vista pratico, dal tentativo del totalitarismo di sostituire la realtà con una di sua produzione che corrispondesse alla sua verità ideologica¹²¹⁷. Una tale lezione – compendiata nella massima secondo cui “thought itself arises out of incidents of living experience and must remain bound to them as the only guideposts by which to take its bearings”¹²¹⁸ – ha accompagnato la nostra autrice lungo tutta la sua vita, spingendola non solo a seguire l’esempio del suo stimato Gotthold Ephraim Lessing non perdendo mai “the solid ground of the world” (anche quando le sue riflessioni la portavano ad allontanarsi di più da esso), ma anche a fare di questa questione un tema ricorrente di riflessione. Qualcosa che per una pensatrice

¹²¹⁴ Arendt, "Understanding and Politics", p. 308.

¹²¹⁵ Ibid., p. 317.

¹²¹⁶ Kohn, "Introduction", p. xxi. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 120. Hegel sviluppò questa *aequatio* che Kant aveva dichiarato illusoria nella identità ontologica tra la sostanza e l’idea: Arendt, *Between Past and Future*, p. 38.

¹²¹⁷ Arendt aveva studiato a fondo i meccanismi di funzionamento della propaganda totalitaria, rivelando l’importanza della costruzione di queste ‘seconde realtà’ di cui parlava Voegelin per il consolidamento di questi regimi. La propaganda, sosteneva, è il metodo attraverso cui questi regimi devono trattare con il mondo reale. All’inizio il ricorso alla propaganda, cioè alle menzogne, alla distorsione della realtà, doveva essere molto più implacabile perché il senso della realtà delle persone era ancora saldo. Una volta che questo contatto con il mondo reale iniziava a perdere consistenza e, grazie all’enorme organizzazione del regime, la differenza tra la nuova realtà totalitaria e la verità ideologica iniziava a non essere più percepita, la propaganda diveniva sempre più inutile. Per chi ancora riusciva a mantenere un contatto con il mondo reale, l’alternativa che si poneva era quella tra “the most rigid, fantastically fictitious consistency of an ideology” e “the anarchic growth and total arbitrariness of decay”; il che spiega perché così tante persone accettarono questa sostituzione della realtà: non certo per stupidità, ma perché di fronte a questo disastro tale opzione era la unica che poteva garantire un minimo di auto-rispetto. La Arendt sottolinea anche l’importanza del ricorso della propaganda totalitaria all’argomento che la sua verità era sostenuta dalla scienza. Questo non fu certo una prerogativa del totalitarismo, perché anche altri movimenti come il positivismo, il pragmatismo e l’utilitarismo lo fecero. Tuttavia, la enorme differenza tra questi e il totalitarismo stava nel fatto che se i primi davano per scontato che la natura umana fosse immutabile, il totalitarismo credeva di essere in grado di mutarla, di modo che la corrispondenza tra la verità ideologica e la realtà diveniva una questione non di corrispondenza della prima alla seconda, ma di far corrispondere la seconda alla prima. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 341-364.

¹²¹⁸ Arendt, *Between Past and Future*, p. 14.

‘professionale’ come lei, e per di più di formazione filosofica, non è affatto scontato, bensì un fine da perseguire che richiede impegno¹²¹⁹. Nell’introduzione di *The Warriors* di Jess Glenn Gray, un testo scritto da un filosofo sulla sua esperienza come soldato nella seconda guerra mondiale, infatti la Arendt a proposito dell’autore scriveva:

“It took him fourteen year of remembrance and reflection to understand and come to terms with what had happened... This much time was needed to learn ‘simplicity’ and to unlearn ‘the simplification of abstract thinking,’ to become fluent in the art and the language of ‘concrete’ thoughts and feelings, and this to comprehend that both abstract notions and abstract emotions are not merely false to what actually happens but are viciously interconnected... This self-taught concreteness, an unswerving fidelity to the real, as difficult to achieve for the philosopher, whose formal education had been abstract thought, as for the common run of men who indulge in no less abstract feelings and emotions, is the hallmark of this singularly earnest and beautiful book.”¹²²⁰

Sulla intrinseca tendenza del pensiero ad allontanarsi dal mondo delle apparenze, quello del senso comune, cioè della tensione inevitabile tra il pensatore e la città, la Arendt è tornata in varie occasioni. Il processo del pensare, difatti, era per lei un tema di grande interesse e che a suo avviso quella tradizione che più dovrebbe essersene occupato, quella filosofica, aveva invece in gran parte trascurato¹²²¹.

In termini generali, dalle sue riflessioni su questo tema il pensiero emerge come un’attività dalla natura sostanzialmente ambigua: perché se da un lato esso viene generato sempre dall’esperienza del mondo esteriore, del contatto con gli altri, dall’altro l’unica condizione in cui può svilupparsi è allontanandosi da quelle stesse esperienze e da quell’ambito, rinchiudendosi nel proprio *foro interno*. Ogni pensiero, come abbiamo visto anteriormente, è secondo la Arendt un ‘after-thought’, nel senso che tratta con ricordi delle esperienze vissute che sono rappresentazioni de-sensibilizzate prodotte dall’immaginazione.

¹²¹⁹ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 53.

¹²²⁰ Hannah Arendt, citata in: Hansen, P. B., *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1993, p. 195.

¹²²¹ “The whole history of philosophy... tells us so much about the objects of thought and so little about the process of thinking itself”, scriveva la Arendt polemicamente in una delle varie occasioni in cui analizzò questa tematica. Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p. 166.

Dunque, affinché il processo del pensiero possa iniziare è necessario ritirarsi dal mondo sensibile, interrompere il flusso sensoriale. Da lì che il pensiero si ponga intrinsecamente in contrasto con l'azione. Quando uno è in corso, l'altra è impossibile e viceversa. Ed è per questo che la capacità umana del pensare è stata considerata in un certo senso innaturale, o secondo la formula di Heidegger "out of order"¹²²²; sempre vista con sospetto dal punto di vista dello spazio comune popolato da individui presi dalle loro attività, associata costantemente alla morte¹²²³.

Certamente, di questa tensione strutturale tra il pensatore e la comunità la filosofia se ne accorse fin da subito, già a partire da Socrate e Platone. Tuttavia, la sua incapacità da apprendere quella 'semplicità e concretezza', quella 'continua fedeltà al reale', ha fatto sì che questa tensione, invece di essere un impulso positivo, si indurisse in una sterile dicotomia:

"Our tradition of political thought began when Plato discovered that it is somehow inherent in the philosophical experience to turn away from the common world of human affairs; it ended when nothing was left of this experience but the opposition of thinking and acting, which, depriving thought of reality and action of sense, makes both meaningless."¹²²⁴

Perché se il pensatore deve potersi allontanare dal foro pubblico, dal contatto con gli altri, per liberarsi del peso delle convenzioni e trascenderle, è anche cruciale che come insegnava la retorica, soprattutto quando si riflette di questioni politiche, esso vi faccia costantemente ritorno per nutrirsi di quel contatto con gli altri e guadagnare il contatto rigenerante con la realtà. Ciò è qualcosa che invece la tradizione filosofica ha saputo fare solo raramente a partire dal momento in cui, con Platone, instaurerà un solco tra il momento del 'conoscere' e quello dell' 'agire', che risulta fatale per la libertà della politica. Ed è soprattutto per questa incapacità di saper coniugare l'impulso del pensiero all'astrazione e a trascendere il

¹²²² Heidegger, citato in: Arendt, *The Life of the Mind*, p. 78.

¹²²³ "Seen from the perspective of thinking, life in its sheer thereness is meaningless", scrive la Arendt a questo proposito. E all'inversa "Seen from the perspective of the immediacy of life and the world given to the senses, thinking is, as Plato indicated it, a living death." È interessante notare, comunque, che a differenza di quello che hanno sostenuto vari filosofi politici, tra cui Leo Strauss, la Arendt smentisce che la 'masse' abbiamo storicamente nutrito atteggiamenti bellicosi verso i filosofi. Semmai, dice, è vero il contrario. L'atteggiamento più comune delle masse verso i filosofi è stato piuttosto quello dello scherno. Ibid., p. 87, cfr. 43-45, 52, 73-75, 78-88.

¹²²⁴ Arendt, *Between Past and Future*, p. 25.

particolare, con la ‘concretezza’ della politica, che il giudizio della Arendt sulla perspicacia politica della tradizione filosofica, come si può evincere dalla ultima citazione, è in buona misura critico. Con l’eccezione di Socrate e Kant, due filosofi di cui apprezzava la sensibilità politica, infatti ella ha sempre guardato con più simpatia verso pensatori marcatamente ‘politici’ come Machiavelli, o Montesquieu, o ha cercato di trarre ispirazione direttamente da esempi concreti, siano quelli della pratica politica greca e romana, siano quelli di personaggi di rilievo della cultura e della vita pubblica. Risulta, pertanto, particolarmente curioso il fatto che se da un lato, oltre a Machiavelli e Montesquieu, la Arendt mostrò un certo interesse anche per la tradizione del pensiero politico romano a cui questi si rifacevano nella quale individuò un esempio di come superare quel solco tra ‘conoscere’ e ‘agire’, dall’altra, la questione della retorica, che giocava in essa un ruolo così preponderante, le passò quasi completamente inavvertita¹²²⁵.

Sul giudizio della Arendt sulla tradizione filosofica torneremo, comunque, tra molto breve. Per ora vogliamo invece rimarcare la lucidità con cui ha percepito e descritto il pericolo della ‘barbarie della riflessione’ e la costanza con la quale, pur quando si avventurava nelle riflessioni più astratte, cercò di coltivare quel senso del concreto così importante soprattutto per chi fa del pensare la sua attività professionale. Ne è testimonianza, a parte le riflessioni di cui abbiamo appena parlato, anche la sua nota riluttanza ad essere inclusa in una tale categoria ed in particolare in quella dei filosofi, rivendicando per sé la categoria di ‘teorica della politica’; cioè studiosa di una materia che l’intera tradizione filosofica da Platone a Heidegger aveva, a suo avviso, frainteso e trascurato¹²²⁶ non sapendo dare il giusto peso alla caratteristica basica che determina la ‘politicalità’ dell’essere umano: “the human condition of plurality... the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world.”¹²²⁷ Solo nel momento in cui i filosofi fossero stati in grado di coltivare quel *thaumadzein* che sta all’origine della filosofia (lo stupore verso le cose), verso la condizione della pluralità, nonostante l’inevitabile tendenza del pensiero ad estraniarsi dal mondo

¹²²⁵ Hammer, "Hannah Arendt and Roman Political Thought", pp. 126, 129. In questo interessante articolo (che abbiamo già citato in precedenza), Dean Hammer, studia l’importante influenza che sulla Arendt ha esercitato la tradizione romana; un aspetto che non viene quasi mai sottolineato dai suoi studiosi che, invece, si soffermano molto più frequentemente sulla sua fascinazione per la *polis* greca. In particolare, Hammer mette in luce la prossimità di questa autrice con vari aspetti relazionati alla ‘concretezza’ di questa tradizione, in contrasto con l’astrattezza della filosofia, concentrandosi sulla poesia epica di Virgilio, sulla storiografia di Livio e di altri storici romani, e su alcune intuizioni della filosofia di Cicerone. Dall’articolo emergono vari punti di contatto con la nostra lettura ‘retorica’ della Arendt, sui quali torneremo tra brevissimo.

¹²²⁶ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 3. Arendt, "What Remains? The Language Remains", pp. 1-2.

¹²²⁷ Arendt, *The Human Condition*, p. 7, cfr. 78.

pubblico in cui questa pluralità sussiste, allora, sostiene la Arendt, una vera filosofia politica sarebbe potuta sorgere¹²²⁸.

2.5 La pratica del teorico: il narratore di storie

Del 'senso del concreto' della Arendt ne è prova, poi, la lucida consapevolezza dei limiti della teoria nella risoluzione dei problemi pratici, a cui non le riflessioni degli intellettuali, dalle quali al massimo si potrà ricavare qualche consiglio utile, quanto piuttosto la pratica quotidiana della politica, attraverso la ricerca del consenso tra chi vi prende parte, deve porre rimedio¹²²⁹. La concezione della 'teoria' della politica di Arendt era certamente piuttosto peculiare se confrontata con gli stretti canoni positivisti, ma anche con i più lassi criteri di sistematicità della filosofia. Come ha bene messo in evidenza la filosofa italiana Adriana Cavarero, infatti, nell'opera della Arendt è possibile individuare una profonda critica al tradizionale concetto di teoria modellata sulla metafora visuale della 'contemplazione' (il significato originale della parola greca *theoria*), come di un'attività individuale e solitaria di un soggetto che osserva distaccato una realtà per analizzarla e chiarirla; una concezione da cui discende che la questione politica *par excellence* è una questione di ordine e di armonia, invece che il governo della sua inevitabile imprevedibilità¹²³⁰. In modo analogo, anche la sua idea riguardo al ruolo del 'teorico' e al *modus operandi* della scienza della politica risulta molto distante dallo standard di obiettività e neutralità così come inteso dal positivismo. In diversi aspetti, la posizione della Arendt su questo rimanda chiaramente ad un'impostazione più prossima a quella che abbiamo tratteggiato nei capitoli anteriori più in linea con i canoni classici; e pur tuttavia in modo più specifico, in essa riecheggiano in modo più nitido alcune posizioni della retorica riguardo a questo, piuttosto che quelle sostenute dalla filosofia.

Innanzitutto, partendo dallo stesso modo di procedere del suo riflettere, c'è da dire che la Arendt rappresenta un eccellente esempio di quella unione tra *ars topica* e *ars critica* invocata da Vico: un pensiero che combina un'acuta capacità analitica di fare distinzioni, far emergere le differenze rilevanti tra i concetti, e un'altrettanto acuta abilità di muoversi per intuizioni geniali, associazioni di idee animate dalla logica poetica di cui parlava questi, che coglie nella

¹²²⁸ Sulla 'sistematicità' filosofica, si veda supra nota 232.

¹²²⁹ Arendt, *The Human Condition*, p. 5.

¹²³⁰ Cavarero, A., "Politicizing Theory", *Political Theory*, vol. 30, no. 4 (2002), pp. 506-532, qui pp. 499-504.

loro immediatezza i fenomeni percepiti attraverso un meccanismo metaforico di trasferimento di significati, così come di penetrare in profondità nei fenomeni studiati attraverso un coinvolgimento più pieno non precluso alla sfera emotiva¹²³¹.

In secondo luogo, per quanto riguarda alla posizione del teorico, c'è da dire che la Arendt sempre ha rifiutato il canone di obiettività delle scienze naturali che punta alla precisione attraverso il metodo, considerandolo improprio per le scienze umane. Al suo posto cercò invece di seguire il canone più antico dell'imparzialità, un tipo di obiettività più nobile che chiama in causa esplicitamente un'attitudine morale verso gli altri. Quella imparzialità praticata per esempio da Omero, il quale lasciandosi guidare solo dalla lampante luminosità che i grandi fatti sprigionano da sé poté cantare allo stesso tempo le sorti tanto dei greci quanto dei troiani, di Achille come di Ettore, escludendo ogni forma di faziosità, così come quella presunta obiettività storica dettata dalle categorie vuote della vittoria e della sconfitta; o quella esemplificata da Tucidide, uno storico capace di narrare la storia da tanti punti di vista così come si presentavano nel foro pubblico in cui svolgeva la sua attività¹²³².

La Arendt si trova così in perfetta sintonia da questo punto di vista con quanto abbiamo già visto studiando sia la tradizione retorica che il pensiero politico di Strauss e Voegelin: il punto di vista del teorico, secondo lei, non può essere quello di un soggetto distaccato dal proprio oggetto di studio, nel senso che le sorti di questo gli sono indifferenti; bensì quello di chi vi prende parte anche emotivamente, ma che riesce a mantenersi lontano dalla pressione e dall'urgenza degli interessi immediati di parte, mantenendo ciò che la Arendt chiama una 'mentalità allargata', cioè la capacità di vedere da più punti di vista, e il punto di vista distaccato ma partecipe dello 'spettatore', a cui solo, grazie alla sua posizione rispetto all'azione, può apparire il significato compiuto di questa¹²³³. Del resto, il fatto che

¹²³¹ Sulla rilevanza delle 'distinzioni': Arendt, "The Origins of Totalitarianism: A Reply", p. 82. Questa abilità del pensiero di procedere metaforicamente attraverso un trasferimento di significati immediato dalla sfera dei sensi, la Arendt la descrive (in termini che ricordano molto quelli di Vico) attribuendola a Walter Benjamins e contrapponendolo a una riflessione più razionale e dialettica. Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 165-166. Sul procedere metaforico del pensiero tornerà poi in modo più approfondito in *The Life of the Mind*: Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 98-125. Ma su questo torneremo alla fine del capitolo. Tra i vari interpreti che hanno segnalato queste caratteristiche del pensiero della Arendt, segnaliamo: Roiz, *La recuperación del buen juicio*, pp. 195-197. Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 99 e ss. Luban, D., "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory", *Social Research*, vol. 50, no. 1 (1983), pp. 215-248.

¹²³² Arendt, *Between Past and Future*, pp. 51-52.

¹²³³ La Arendt trova ispirazione per argomentare a favore di questa prospettiva disinteressata ma coinvolta dello 'spettatore', nella tradizione greca del teatro, dove per la prima volta s'intuì che il significato di ciò che si svolge in un palcoscenico appare allo spettatore più che all'attore che la sta svolgendo. Per quanto riguarda la mentalità allargata e l'obiettività, come abbiamo visto era una cosa che già i greci, come Tucidide per esempio, avevano

uno scienziato politico tratti con questioni che riguardano la vita e la morte di individui, o la giustizia di un regime, piuttosto che, per esempio, con particelle di materiali inorganici, o con il modo di riproduzione di particolari insetti, implica che per forza di cose il suo coinvolgimento emotivo sia fondamentale nello svolgimento della sua funzione. E questo sia per quanto riguarda i criteri di rilevanza che sceglie nella selezione del suo oggetto di studio, che per la profondità alla quale la sua analisi potrà scendere. Saper partecipare emotivamente alle vicende che si sta studiando senza cadere nel sentimentalismo, dice la Arendt, è una capacità fondamentale per il teorico nel momento in cui significa saper cogliere un aspetto che risulta fondamentale per comprenderle¹²³⁴.

Ora, tutto questo risulta chiaramente in sintonia con gli insegnamenti della retorica che abbiamo studiato nei capitoli anteriori. Ma ciò che probabilmente più avvicina la Arendt a

appreso attraverso la partecipazione in uno spazio pubblico nel quale si manifestavano diversi punti di vista. A parte questo, la Arendt trova sostegno per la sua nozione di 'spettatore' soprattutto sulla filosofia del giudizio estetico di Kant, rifacendosi anche alla concezione estetizzante di Nietzsche. Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 92-93. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 43, 63. Arendt, "Truth and Politics", p. 556. Molti sono gli studiosi che si sono soffermati su questi punti nel pensiero di quest'autrice. Si vedano, per esempio: Villa, *Arendt and Heidegger*, pp. 99-109. Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, pp. 111-121. Beiner, R., e J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2001. Su questo, comunque, torneremo più avanti.

¹²³⁴ La questione emerge nella replica della Arendt alla rassegna di Voegelin al suo *The Origins of Totalitarianism*. Voegelin aveva lodato la capacità di quella di sapersi far guidare dal *pathos* nella selezione dei materiali rilevanti a trattare, scrivendo: "... the delimitation of subject matter through the emotions aroused by the fate of human beings is the strength of Dr. Arendt's book... the emotion in its purity manes the intellect a sensitive instrument for recognizing and selecting the relevant facts; and if the purity of the human interest remains untainted by partisanship, the result will be a historical study of respectable rank." Tuttavia, Voegelin aveva anche criticato il fatto che lo sdegno morale verso le vicende studiate della Arendt le aveva talvolta fatto perdere di vista, secondo lui, aspetti essenziali. Nella sua replica la Arendt rispose scrivendo: "I parted quite consciously with the tradition of *sine ira et studio* of whose greatness I was full aware, and to me this was a methodological necessity closely connected with my particular subject matter. Let us suppose... that the historian is confronted with excessive poverty in a society of great wealth, such as the poverty of the British working classes during the early stages of the industrial revolution. The natural human reaction to such conditions is one of anger and indignation because these conditions are against the dignity of man. If I describe these conditions without permitting my indignation to interfere, I have lifted this particular phenomenon out of its context in human society and have thereby robbed it of part of its nature, deprived it of one of its important inherent qualities... This has nothing to do with sentimentality or moralizing, although, of course, either can become a pitfall for the author." La critica di sentimentalismo di Voegelin si riferiva al fatto che la Arendt non aveva compreso, a suo intendere, il fenomeno nazista nella sua radice profonda: il rifiuto del trascendente, essendosi lasciata andare solo all'indignazione più 'superficiale' causata dalla vista dei suoi orrori. Anche per Voegelin, infatti, il responso emotivo del teorico è molto importante; tuttavia, a suo avviso la corretta risposta emotiva al nazismo doveva andare al di là dell'indignazione morale e della partecipazione con le vittime, per abbracciare quel richiamo del trascendente. A conferma di questo, Voegelin conclude la sua rassegna con queste parole: "Let us rather take comfort in the unconscious irony of the closing sentence of the work where the author appeals, for the 'new' spirit of human solidarity, to Acts 16: 28 'Do thyself no harm; for we are all here'. Perhaps, when the author progresses from quoting to hearing these words, her nightmarish fright will end like that of the jailer to whom they were addressed." Voegelin, "Review of Hannah Arendt 'The Origins of Totalitarianism', and 'Concluding Remark'", pp. 68, 71, 76. Arendt, "The Origins of Totalitarianism: A Reply", pp. 78-79.

questa tradizione, per ciò che riguarda il modo con cui s'intendono le scienze umane, è il suo noto accostamento del teorico politico a uno *storyteller*, un narratore di storie. Si tratta, dal nostro punto di vista, di uno degli aspetti più suggestivi del pensiero di questa autrice, dal momento che mette in luce non solo un modo di intendere l'attività del teorico piuttosto retorico, ma che sottintende anche una idea molto nobile della politica che l'accomuna in termini generali a pensatori retorici analizzati in questo lavoro, come a una delle attività principali attraverso cui l'umanità dà senso al mondo. I due punti – concezione della teoria e concezione della politica – sono evidentemente strettamente connessi ed è per questo che per il momento non potremmo che limitarci ad introdurre il tema del teorico come *storyteller*, rimandando la sua conclusione a qualche pagina più avanti quanto avremo introdotto la visione arendtiana della politica.

Innanzitutto, bisogna dire che alla base di questa analogia tra il teorico e il narratore di storie vi possiamo certamente scorgere quello scetticismo della Arendt nei confronti della 'teoria pura', vale a dire della teoria nella versione più astratta, che abbiamo già rilevato nelle pagine anteriori. Un atteggiamento questo, che risultò tanto dall'analisi delle vicende politiche da cui scaturì quel suo richiamo al 'senso del concreto' e la sua lucida denuncia dei pericoli della 'barbarie della riflessione' teorica e ideologica di cui abbiamo appena parlato, quanto, in sintonia con quelle, da un giudizio piuttosto critico che la Arendt andò maturando nel corso degli anni nei confronti di una tradizione filosofica che considerava, in linea di massima, pregiudizialmente avversa all'attività politica in quanto tale.

Stiamo parlando, del resto, non solo di una pensatrice che ha proposto una delle rivendicazioni più appassionante e consistenti che un teorico politico abbia mai avanzato della dignità della *vita activa*, ma anche di una persona che sin dalla sua giovinezza cercò al di là dei confini stretti del mondo della teoria e degli ambienti accademici un po' di illuminazione nei tempi bui che le toccò vivere. E da questa sua partecipazione e questo interesse per la vita comunitaria, la Arendt maturò un convincimento che ci aiuta ad introdurre l'analogia tra il teorico e il narratore di storie e che ci risulta particolarmente suggestivo dal nostro punto di vista giacché richiama alcuni insegnamenti della retorica ed in particolare di Vico. Si tratta dell'idea secondo cui dalle biografie di individui emblematici che, in un modo o nell'altro, hanno vissuto l'avventura¹²³⁵ di entrare nel mondo pubblico, si possono spesso trarre

¹²³⁵ Arendt cita la formula "the venture into the public realm" coniata da Jaspers in un saggio a lui dedicato. Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 73-74.

insegnamenti sulle vicende politiche, molto più che da teoria astratte¹²³⁶:

“... even in dark times we have the right to expect some illumination, and... such illumination may well come less from theories and concepts than from the uncertain, flickering, and often weak light that some men and women, in their lives and their works, will kindle under almost all circumstances and shed over the time span that was given them on earth.”¹²³⁷

Nelle pagine anteriori abbiamo visto come, secondo la interpretazione arendtiana, l'esperienza abbia sempre un carattere prioritario rispetto al pensiero, nel senso che una riflessione è sempre una riflessione su ciò che è accaduto. Questa citazione può essere intesa esattamente in questa prospettiva. Gli avvenimenti che occorrono nella sfera della *vita activa*, contengono un significato che si presenta sotto una forma 'grezza', inarticolata e il cui senso deve essere elaborato ed articolato dal pensiero. E quanto più questo riesce a farsi ispirare direttamente da questo 'materiale', evitando di perdersi in reificazioni astratte, tanto più riuscirà ad interpretare la realtà. D'altro canto, riprendendo un punto di vista aristotelico,

¹²³⁶ Si ricordi, infatti, la grande considerazione che Vico nutriva per il genere biografico, ed in particolare per quelle biografie (come dirà nella sua su Antonio Carafa) che partono sin dalla infanzia per raccontare nel dettaglio l'intero percorso formativo di un individuo fino alla sua piena maturità. Da questi racconti, dice Vico, si possono trarre insegnamenti molto più che dalle storie di personaggi illustri colti solo nel momento della loro notorietà. Si veda supra nota 548.

¹²³⁷ Ibid., p. ix. Questa frase è tratta dalla prefazione a *Men in Dark Times*, un testo che raccoglie vari saggi che la Arendt dedicò a grandi uomini e donne che si trovarono a vivere in periodi di conflitto e di avversità lungo la storia. Anteriormente, ella era già ricorsa al genere biografico con la pubblicazione nel 1959 di *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, la storia della scrittrice ebrea attraverso cui la Arendt esplorò la condizione del *pariah*, che a lei stessa era toccato vivere. Anche *Eichmann in Jerusalem* (del 1963), infine, va incluso in questo elenco, trattandosi di un'opera nella quale, attraverso il resoconto del processo al gerarca nazista e il suo ritratto personale, ci si offre una descrizione dal significato universale della forma che il male radicale può assumere: quella della banalità. Nello stesso senso di un particolare concreto che riesce ad esprimere meglio di concetti astratti un significato universale, possiamo anche citare il modo con cui la Arendt ricorre alla figura di Socrate in suo saggio. Riflettendo sulle relazioni che esistono tra l'attività del pensare e il male, ella prende Socrate come modello del pensatore ideale, giustificando le eventuali discrepanze che potevano sorgere con il Socrate storico, sostenendo una lezione che dice aver appreso da Etienne Gilson: “the great advantage of the ideal type is precisely that he is not a personified abstraction with some allegorical meaning ascribed to it, but that he was chosen out of the crowd of the living beings, in the past or the present, because he possessed a representative significance in reality which only needed some purification in order to reveal its full meaning.” Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p. 169. Questa idea di modello ideale, ci sembra, non è molto distante da ciò che Vico intendeva quando citava Achille, o Ulisse, come esempi di *universali fantastici*: personaggi concreti ma la cui figura condensava dei tratti emblematici dal valore universale. Riguardo a *Rahel Varnhagen*, un testo che non viene citato spesso dagli studiosi della Arendt, ricordiamo che Seyla Benhabib ne ha mostrato in modo molto convincente l'importanza nel contesto generale del pensiero di questa autrice. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cap. 1.

secondo la Arendt le vicende umane su cui il pensiero riflette hanno questa caratteristica fondamentale:

“The chief characteristic of this specifically human life, whose appearance and disappearance constitute worldly events, is that it is itself always full of events which ultimately can be told as a story, establish a biography; it is of this life, *bios* as distinguished from mere *we*, that Aristotle said that it ‘somehow is a kind of *praxis*.’ For action and speech... are indeed the two activities whose end result will always be a story with enough coherence to be told, no matter how accidental or haphazard the single events and their causation may appear to be.”¹²³⁸

La vita umana ha cioè, secondo la Arendt, la peculiarità di rompere la ciclicità costante della natura ed attribuire agli altrimenti insignificanti eventi della nascita e della morte, della crescita e della decadenza, il senso dell’inizio e della fine di una storia¹²³⁹. E questo proprio per il fatto che, attraverso l’azione e la parola, l’essere umano è l’unico essere in grado di creare un senso al di là della mera riproduzione biologica, cioè di iniziare una storia inserendosi nella catena di relazioni umane con la propria iniziativa e creando in essa una nuova serie di eventi significativi. In questo senso dunque, secondo la Arendt “we are constantly preparing the way for ‘poetry’ in the broadest sense”: le vicende umane hanno appunto sempre questa parvenza di ‘storie’, che spetterà poi ai poeti e agli storici articolare con le loro abilità narrative¹²⁴⁰. Ed è per questo che ella arrivò notoriamente a paragonare il ruolo del teorico sociale a quello di un narratore, giacché:

“No philosophy, no analysis, no aphorism, be it ever so profound, can compare in intensity and richness of meaning with a properly narrated history.”¹²⁴¹

Una posizione di questo genere risulterebbe piuttosto insolita se ad esprimerla fosse un filosofo nel senso convenzionale del termine. Molto meno, invece, se a farlo è una pensatrice della politica che, come abbiamo visto anteriormente, guardò sempre con sospetto le

¹²³⁸ Arendt, *The Human Condition*, p. 97.

¹²³⁹ Ibidem.

¹²⁴⁰ Arendt, *Men in Dark Times*, p. 21.

¹²⁴¹ Ibid., p. 22.

astrazioni eccessive dei filosofi e con molta più simpatia le opere di autori ‘concretamente’ politici come Machiavelli, Montesquieu, o la tradizione storiografica greca e romana. E proprio nel pensiero politico romano che, come ha ben rilevato Dean Hammer, ella trovò degli esempi emblematici di un questo pensiero autenticamente politico e dunque, in questo senso, ‘narrativo’.

Le opere degli storici romani come Livio, o di un poeta come Virgilio, erano infatti riflessioni sulle vicende storiche e politiche in grado di rendere significativi gli eventi del passato, attraverso ricostruzioni ‘retoriche’ che li restituivano al presente come un materiale vivo, in grado cioè, di coinvolgere sia razionalmente che emotivamente. In modo analogo al significato dei miti secondo Vico, per la Arendt la poesia epica di Virgilio aveva, come spiega Hammer, la fondamentale funzione politica di dare un significato concreto e tangibile ad un passato misterioso attraverso un “poetic enactment of a legendary past”¹²⁴². Oltretutto, a differenza delle teorizzazioni astratte, questa forma aveva il grande vantaggio di riuscire ad attribuire un significato agli eventi, senza però comprometterne la loro concretezza e specificità. Virgilio, infatti:

“provides a pure form of political thinking because his writing does not leave this world to create another but arises directly from the experiences of action in the world... He does not attempt to systematize what is distinctive, abstract what is particular, or provide a model of what does not have a cause. Instead, as an act of poetic building, the poet reenacts the founding as he brings something new into the world.”¹²⁴³

In modo simile, continua Hammer, la Arendt identificava nella storiografia romana di Livio, Polibio, Sallustio, o Tacito, “a form of writing in which the animating forces of politics are given form through the impressions, reactions, and conclusions of political actors”¹²⁴⁴; un modo di riflettere politicamente cioè, attraverso cui si ridava vita al passato cercando, anche

¹²⁴² Naturalmente, l'*Eneide* era una opera che parlava direttamente ai Romani; eppur tuttavia questa sua ‘specificità’ non impedì che molti secoli dopo pensatori come Machiavelli, o i padri costituenti nordamericani, la prendessero come un paradigma per la loro idea di fondazione di un ordine nuovo. Hammer, "Hannah Arendt and Roman Political Thought", pp. 126, 128.

¹²⁴³ Ibid., pp. 131-132.

¹²⁴⁴ Ibid., p. 126.

con il ricorso alle tecniche stilistiche dell'eloquenza¹²⁴⁵, il coinvolgimento con gli eventi narrati di un lettore considerato alla stregua di uno 'spettatore':

“What the Roman historians convey for Arendt is this sense of actuality, as the portrayal of great words and deeds in which the meaning of the event is both imbedded in the performance of the act and also experienced, again, by the spectator... The conceptual importance of Roman historiography lies in its ability to convey, as it is experienced by the reader, the animating forces of political action that arise from within history, circumstance, and human character.”¹²⁴⁶

E anche qui la vicinanza con Vico risulta considerevole, perché come questi vedeva in Tacito (uno dei suoi quattro autori preferiti) il contraltare di Platone, il campione della saggezza 'volgare' e 'pratica' colui che, attraverso la sua arte narrativa, sapeva infondere i principi generali nella concretezza delle vicende storiche¹²⁴⁷; così la Arendt vedeva nelle opere degli storici romani (e greci) degli esempi di una riflessione politica capace di dare un senso agli eventi del passato, senza ricorrere a teorie generalizzanti e omogeneizzanti, ma conservandone la specificità.

Ecco dunque che nella sua interpretazione del teorico sociale, ella si allontana dalle

¹²⁴⁵ Come abbiamo già sottolineato nella nota 1225, Hammer non parla di retorica nel suo articolo, ma dalla sua ricostruzione delle caratteristiche che la narrazione storica doveva avere secondo gli storici romani emerge chiaramente questo aspetto: Polibio, ci dice, sottolineava con forza il valore della 'vivacità' (*emphasis*) e della 'animazione' (*energeia*) in modo tale da suscitare una reazione di ammirazione nel lettore verso i fatti narrati; Sallustio sottolineava come fosse l'esempio dei grandi fatti del passato a suscitare il desiderio dell'emulazione nel presente; Tacito caratterizzava "the highest purpose of the historian's craft as relating to posterity those words and deeds that are conspicuous (*notabilis*) by either their excellences or infamy"; e Livio, infine, considerava la storia come un *inlustre monumentum* da cui apprendere le lezioni (*exempli*) che danno le esperienze del passato. Ibid., p. 134.

¹²⁴⁶ Ibid., p. 138.

¹²⁴⁷ A proposito di Tacito (e Platone), Vico scrisse nella *Autobiografia*: "Fino a questi tempi il Vico ammirava due soli sopra tutti gli altri dotti, che furono Platone e Tacito; perché con una mente metafisica incomparabile Tacito contempla l'uomo qual è, Platone qual dee essere; e come Platone con quella scienza universale si diffonde in tutte le parti dell'onestà che compiono l'uom sapiente d'idea, così Tacito discende a tutti i consigli dell'utilità, perché tra gl'infiniti irregolari eventi della malizia e della fortuna si conduca a bene l'uom sapiente di pratica. E l'ammirazione con tal aspetto di questi due grandi auttori era nel Vico un abbozzo di quel disegno sul quale egli poi lavorò una storia ideale eterna sulla quale corresse la storia universale di tutti i tempi, conducendovi, sopra certe eterne proprietà delle cose civili, surgimenti, stati, decadenze di tutte le nazioni, onde se ne formasse il sapiente insieme e di sapienza riposta, qual è quel di Platone, e di sapienza volgare, qual è quello di Tacito." Vico, "Autobiografia", pp. 31-32. Ricordiamo che non solo per la storia di Tacito, ma anche per la poesia epica di Virgilio Vico nutriva una grande ammirazione. Battistini, A., "Un poeta «doctísimo de las antigüedades heroicas». El rol de Virgilio en el pensamiento de G. B. Vico", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 5-6 (1995-1996), pp. 11-25.

posizione più prettamente ‘filosofiche’, per cercare ispirazione negli esempi degli storici e dei poeti del passato, dimostrando, anche in questo caso, una sottile sensibilità retorica. Già nel preambolo del primo capitolo, infatti, abbiamo visto il significato politico e l’aspetto retorico che avevano nella cultura orale e pre-filosofica greca le narrazioni epiche; successivamente, abbiamo studiato il ruolo che gli esempi di particolari fatti storici avevano nella formazione di un oratore (qualcosa che naturalmente la retorica romana aveva appreso leggendo gli storici di quel tempo). Ma è per l’appunto soprattutto nel caso di Vico che si nota questa vicinanza con la Arendt, non solo negli aspetti appena sottolineati, ma anche più in profondità in relazione alla concezione stessa che sta alla base della sua *Scienza nuova*: un ‘teatro della memoria’ dove le vicende del passato acquisiscono un senso generale attraverso un’arte del raccontare e del ricordare che rende compatibili le generalizzazioni della filosofia con la concretezza della filologia.

Comunque, per comprendere più a fondo questo importante punto di vista della Arendt sarà necessario esporre prima le sue idee riguardo il significato più autentico della politica. E a sua volta, per poter fare questo, sarà indispensabile trattare anteriormente una questione preliminare: vale a dire quella del contesto in cui questa attività politica avviene: l’ambito del confronto quotidiano tra differenti punti di vista, il mondo delle opinioni.

3. LA RIVALUTAZIONE ‘POLITICA’ DELLE OPINIONI

Come abbiamo visto, per la Arendt la condizione della pluralità e il fatto che ogni nascita, ogni comparsa nello spazio pubblico, rappresenti la possibilità di un nuovo inizio, determinano che l’azione umana, ed *in primis* quella politica, si caratterizzi come qualcosa di imprevedibile ed illimitata. Ogni individuo a cui è concessa la possibilità di entrare nella sfera pubblica inizierà la propria azione da un particolare prospettiva: la sua. In un illuminante saggio sulla relazione tra politica e filosofia, la Arendt ci spiega infatti che il significato originale del termine greco *doxa* non era quello che gli fu attribuito successivamente da Aristotele, nel momento in cui lo collegò all’*eikos*, cioè al verosimile. *Doxa* per Socrate e i suoi concittadini significava piuttosto la formulazione nel discorso del mondo per come mi

appare dal mio punto di vista (*dokei moi*). Ad ognuno di noi corrisponde un punto di vista differente e per questo, se è inevitabile che ci siano differenze di opinione giacché ognuno ha una posizione differente da cui giudicare il mondo, lo è altrettanto che ognuno abbia delle opinioni¹²⁴⁸.

3.1 Spazio pubblico, pluralità di punti di vista e giudizio politico

L'ambito delle apparenze, i convincimenti sorti da una valutazione 'superficiale' delle cose, sono secondo la Arendt indissolubilmente legati al mondo pubblico e alla condizione della pluralità in cui si svolge l'attività politica. 'Pubblico' indica per quest'autrice innanzitutto quello spazio comune in cui gli individui possono mostrarsi 'politicamente' con fatti e parole, in cui apparire ed essere coincidono. Esso è lo spazio dove "everything that appears... can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity" e dove "appearance - something that is being seen and heard by others as well as by ourselves - constitutes reality."¹²⁴⁹ Contro una lunga tradizione che l'aveva sempre sottomessa ad una verità interna e di rango superiore, che veniva occultata proprio dalla superficie, la Arendt - in modo simile a quello Strauss secondo cui "the problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things"¹²⁵⁰ - cerca invece di rivalutare per la politica questa realtà 'fenomenica', dimostrando come essa sia l'ambito più proprio di quest'attività. Un ambito che ci descrive infatti con caratteristiche fortemente visuali: come un palcoscenico, illuminato da una forte luce, nel quale prendono atto le umane vicende riguardanti ciò che interessa a tutti (secondo l'espressione latina *l'inter-esse*, ciò che è comune a tutti) recitata da attori che al tempo stesso sono spettatori¹²⁵¹.

In sintonia con questi forti accenti visuali e scenografici con cui la Arendt ci descrive l'ambito pubblico, l'autrice stabilisce un parallelo tra il giudizio politico e quello estetico, così

¹²⁴⁸ Arendt, "Philosophy and Politics", p. 80.

¹²⁴⁹ Arendt, *The Human Condition*, p. 50. La presenza di altri individui a cui si appare è ciò che garantisce la realtà del mondo, scrive la Arendt, appoggiandosi su Aristotele per cui "what appears to all, this we call Being." Vedremo più avanti, che la Arendt riconosce l'egemonia delle metafore visuali per descrivere la verità e l'essere nella tradizione filosofica occidentale e al tempo stesso l'esistenza di un'altra tradizione come quella ebraica (ma anche in parte di quella retorica, come abbiamo visto) in cui queste sono invece associate soprattutto all'udito. Aristotele nella *Etica a Nicomaco*, citato in: Ibid., p. 199.

¹²⁵⁰ Si veda supra nota 1075.

¹²⁵¹ Arendt, *The Human Condition*, p. 52. Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 19-30.

come trattato nella *Critica del giudizio* di Kant. Contrariamente a quello che sostiene la saggezza popolare con la massima secondo cui *de gustibus non disputandum est*, il giudizio estetico, così come ci viene descritto da Kant e reinterpretato dalla Arendt, risulta infatti avere un carattere risolutamente pubblico. A differenza dell'argomento filosofico e razionale, determinato dalla inoppugnabile logica della verità e che non richiede quindi nessun accordo collettivo tranne quello con se stessi (il rispetto, cioè, di quel principio di non contraddizione fondamento di tutta la logica), il giudizio estetico "finds itself always and primarily... in an anticipated communication with others with whom I know I must finally come to some agreement."¹²⁵² Questo perché, come sosteneva Kant, fa parte della stessa natura del giudizio estetico che chi lo emette si veda spinto a cercare di condividerlo con gli altri invocando il loro consenso. Ed è proprio a causa di questa sua caratteristica che esso ricorda un atto politico: perché in politica chi cerca di far condividere il proprio giudizio ad altri non può ricorrere ad argomenti vincolanti, necessari, ma solo alla persuasione, quella forma di discorso che i greci chiamavano *peitein*, che è non solo "the typically form of people talking with one another", ma specificamente il discorso politico *par excellence*¹²⁵³.

Vari attributi confermano secondo la Arendt questo carattere 'politico' dell'argomento basato sul gusto estetico. Innanzitutto, il fatto che pur emergendo dalle percezioni sensoriali soggettive, il giudizio estetico può attualizzarsi solo grazie al fatto che queste percezioni vengono unificate e superate da quel senso condiviso fra tutti – il senso comune – in virtù del quale la 'obiettività' del mondo ci è garantita. Chi emette un giudizio basato sul proprio gusto e cerca il consenso altrui, lo fa appellandosi a qualcosa di comune con gli altri - ad una realtà che sa essere percepita da tutti e ad un tacito conoscenza condiviso da tutti i partecipanti a una pratica comune e duratura – vale a dire, il senso comune. E difatti quella del giudizio estetico risulta essere una capacità generalizzata, per la quale risulta poco rilevante la specializzazione tecnica che istruisce sul funzionamento di regole precise. Qualcosa che la Arendt apprende, curiosamente, proprio studiando il *De oratore* di Cicerone:

"For everybody discriminates [*dijudicare*], distinguishes between right and wrong in matters of art and proportion by some silent sense without any knowledge of art and proportion: and while they can do this in the case of pictures and statues, in other

¹²⁵² Arendt, *Between Past and Future*, p. 220.

¹²⁵³ Arendt, "Truth and Politics", p. 222.

such works, for whose understanding nature has given them less equipment, they display this discrimination much more in judging the rhythms and pronunciations of words, since these are rooted [*infixa*] in common sense, and of such things nature has willed that no one should be altogether unable to sense and experience them [*expertus*].”¹²⁵⁴

In secondo luogo, chi emette un giudizio estetico, lo fa in modo disinteressato, senza considerazioni riguardo all'utilità o all'interesse diretto che potrebbe nutrire nei confronti dell'oggetto giudicato; e nel momento in cui cercherà l'adesione altrui, chi emette un tale giudizio sa che deve prescindere nel suo argomentare da idiosincrasie personali, considerazioni soggettive. Ciò che conta per poter persuadere infatti sono solo quegli elementi mondani, percepibili da tutti. Infine, la validità che potrà reclamare un tale giudizio non sarà di portata universale, ma solo interna ai confini ristretti di quel gruppo di coloro che hanno partecipato nella sua elaborazione; tanto è vero che quando si vuol persuadere del proprio giudizio estetico e ancor più di quello politico risulta sempre necessario richiamarsi in qualche modo al senso comune condiviso dalla comunità di riferimento¹²⁵⁵.

Vediamo dunque che la Arendt, appoggiandosi su un passaggio del *De oratore* di Cicerone e soprattutto sull'analisi kantiana del giudizio estetico, mette in luce caratteristiche essenziali dell'argomentazione e del giudizio politico che sono emerse anche nella nostra analisi della retorica. Innanzitutto, il fatto che essi si basino su punti di vista, opinioni, per forza di cose contingenti, che possono dunque persuadere, ma non certamente costringere; successivamente, che essi fanno appello al senso comune e che sono delle capacità che appartengono a tutti; in terzo luogo, che essi devono essere mossi dal principio dell'imparzialità, che significa essere equanimi ed obiettivi, ma non indifferenti; ed infine che hanno una validità limitata nello spazio e nel tempo. Tutte queste caratteristiche sono già emerse nel nostro resoconto della retorica, tant'è che, come abbiamo visto poc'anzi, la stessa Arendt dice espressamente che il discorso persuasivo è quello più proprio nella condizione

¹²⁵⁴ Cicerone, nel *De oratore*, citato in: Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 63.

¹²⁵⁵ Arendt, *Between Past and Future*, pp. 220-221. A proposito della relazione tra il senso comune e questa interpretazione estetizzante del giudizio politico, possiamo citare un passaggio in cui la Arendt ricordava che: “Even the experience of the materially and sensually given world depends upon my being in contact with other men, upon our common sense which regulates and controls all other senses and without which each of us would... Only because we have common sense, that is only because not one man, but men in the plural inhabit the earth can we trust our immediate sensual experience.” Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 475-476.

della pluralità. D'altro canto, se approfondissimo la sua analisi del giudizio politico sempre secondo questo punto di vista 'estetizzante', vedremmo come, se da un lato questa sintonia con la retorica sarebbe confermata, d'altro inizierebbero ad emergere anche delle differenze¹²⁵⁶. Su questo, comunque, torneremo alla fine del capitolo. Per ora vogliamo invece concentrarci sulle caratteristiche del comportamento politico secondo questa autrice.

Un'altra caratteristica del pensiero politico, ci dice la Arendt, è il fatto di essere 'rappresentativo'. Perché esso funzioni propriamente è necessario che cerchi di includere il più possibile punti di vista differenti riguardo a un determinato argomento, rappresentandoli attraverso una capacità 'immaginativa': ciò che Kant chiama una 'mentalità ampliata'. Come avevamo già visto con Gadamer, ciò di cui si tratta non è tanto, secondo la Arendt, di sviluppare un'empatia con le posizioni altrui, cioè una sensibilità psicologica in modo da condividere le emozioni e i motivi animici che portano qualcuno ad avere una determinata posizione, quanto piuttosto di saper 'vedere' dal suo punto di vista, cioè saper comprendere "how and in what specific articulateness the common world appears to the other"¹²⁵⁷ e dunque porre le basi minime dalle quali iniziare un dialogo¹²⁵⁸.

Come chiarisce nelle sue lezioni dedicate alla filosofia politica kantiana, riflettere con

¹²⁵⁶ La questione del giudizio politico è una di quelle che più interesse ha suscitato tra gli studiosi di quest'autrice. Alla facoltà del giudizio la Arendt avrebbe dovuto dedicare la terza ed ultima parte del suo volume *The Life of the Mind*, se non fosse stato per la sua improvvisa morte che gli impedì di portare a compimento un tale progetto. Il fatto che l'autrice considerasse una tale facoltà la capacità politica *par excellence* ha spinto molti a cercare di darne un resoconto partendo dai vari frammenti su questo argomento presenti nelle sue opere. Quel che è certo è che quel volume fu concepito dalla Arendt in modo che rievocasse con le sue tre divisioni dedicate al pensiero, alla volontà e al giudizio, le tre critiche di Kant. In particolare, come abbiamo già menzionato, la concezione estetica della terza critica di Kant avrebbe dovuto ricoprire un punto di riferimento costante nella sua riflessione attorno al giudizio. Per questo le sue letture su Kant, raccolte da Ronald Beiner nel volume *Lectures on Kant's Political Philosophy*, sono molto importanti in questo senso. Ciò che è interessante notare dal nostro punto di vista, comunque, è il fatto che una tale lettura 'estetizzante' del giudizio convive in un modo non sempre armonioso con il recupero (seppur critico) della *phronesis* aristotelica, un elemento altrettanto importante nel pensiero dell'autrice e più vicino al punto di vista della retorica. Il problema di una nozione 'estetica' del giudizio politico è che essa sembra lasciar presumere che si tratti di qualcosa di 'superficiale' non solo nel senso che abbiamo discusso finora, ma anche in quello di 'frivolo'. E ciò come abbiamo visto, è assolutamente inaccettabile dal punto di vista della retorica che vedeva nel giudizio politico un atto che implicava una grande responsabilità e un grande coinvolgimento razionale ed emotivo. Comunque, tra gli studi più interessanti del giudizio politico in Arendt, alcuni sottolineano appunto questa componente 'repubblicana': Canovan, *Hannah Arendt*, cap. 6. Vallespín, F., "Hannah Arendt y el republicanismo", in M. Cruz (ed.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcellona, Paidós, 2006, pp. 128 e ss.; altri più quella 'estetizzante': Beiner, R., "Interpretative Essay: Hannah Arendt on Judging", in *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Villa, *Arendt and Heidegger*, cap. 1, 2 e 3. Zerilli, L. M. G., "We Feel Our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, vol. 33, no. 2 (2005), pp. 158-188.

¹²⁵⁷ Arendt, "Philosophy and Politics", p. 83.

¹²⁵⁸ Analizzando la figura di Eichmann, la Arendt evidenzia come la sua totale incapacità di saper vedere dal punto di vista altrui si rifletteva in una totale inettitudine ad esprimersi. Comunicare con Eichmann, ci spiega, era impossibile non perché mentisse, ma perché le parole e la presenza degli altri, e dunque la realtà in comune, erano per lui totalmente indifferenti. Arendt, *La banalità del male*, pp. 55-57.

una mentalità allargata è come allenare la propria immaginazione ad andar di visita. Ciò di cui si tratta infatti non è cercare di entrare nelle menti degli altri, che equivarrebbe a condividere passivamente i loro pregiudizi, quanto piuttosto, secondo le parole della stessa autrice, “being and thinking in my own identity where actually I am not”¹²⁵⁹; cioè sapersi astrarre dalle proprie limitazioni contingenti, dai propri interessi immediati, per poter riflettere e formarsi un giudizio secondo quella generalità propria dell’imparzialità¹²⁶⁰.

“This kind of understanding – seeing the world (as we rather tritely say today) from the other fellow’s point of view – is the political kind of insight *par excellence*”, dice la Arendt¹²⁶¹. Ed esso dipende in modo sostanziale dalla capacità di inclusione che si riesce a raggiungere attraverso l’immaginazione: quanto maggiore sarà il numero di punti di vista che includo nel momento in cui prendo in considerazione una questione politica, tanto migliore sarà la mia possibilità di formarmi una opinione su di essa¹²⁶². È la stessa natura dello spazio pubblico, che richiede che il pensiero politico sia inclusivo, perché in esso vi si manifesta sempre una pluralità di prospettive:

“the reality of the public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement or denominator can ever be devised. For though the common world is the common meeting ground of all, those who are present have different locations in it, and the location of one can no more coincide with the location of another than the location of two objects. Being seen and being heard by others derive their significance from the fact that everybody sees and hears from a different position...”¹²⁶³

E questo significa soprattutto che ciò che si manifesta al suo interno non potrà godere della univocità e irrefutabilità di una verità assoluta, sia essa di tipo filosofico o matematico o religiosa, ma solo quella molteplice e relativa di qualcosa che è sempre percepito da differenti punti di vista.

¹²⁵⁹ Arendt, "Truth and Politics", p. 556.

¹²⁶⁰ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 43-44.

¹²⁶¹ Arendt, "Philosophy and Politics", p. 84.

¹²⁶² Arendt, "Truth and Politics", p. 556.

¹²⁶³ Arendt, *The Human Condition*, pp. 57-58.

3.2 La pluralità delle opinioni e la tirannia della Verità

Se la categoria dell'opinione era stata biasimata da gran parte della tradizione della filosofia politica ed *in primis* da Platone che le hanno contrapposto quella della verità, Arendt invece capovolge il valore di questa gerarchia, rivalutando il significato politico delle opinioni¹²⁶⁴. La differenza tra la verità, una categoria extra-politica, e l'opinione, che invece è la materia di cui si nutre la politica, sta di fatti secondo lei nel loro modo "of asserting validity". La categoria della verità (sia quella 'razionale' che quella 'fattuale') risulta, secondo la Arendt, estranea all'ambito della politica nel momento in cui essa "... carries within itself an element of coercion", possiede "a despotic character"¹²⁶⁵. A causa del suo carattere ineluttabile essa preclude il dibattito e pretende perentoriamente di essere accettata come valida:

"the modes of thought and communication that deal with truth, if seen from a political perspective, are necessarily domineering; they don't take into account other people's opinions, and taking these into account is the hallmark of all strictly political thinking."¹²⁶⁶

Il giudizio politico ed il tipo di riflessione che avvengono in questo ambito, invece, devono tenere in considerazione l'inevitabile pluralità di prospettive che lì vi si manifesta. Anzi, così come mostrato da Kant, quanto più riusciranno ad essere inclusivi, tanto più solidi saranno:

"the more people's standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue, and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion."¹²⁶⁷

¹²⁶⁴ C'è da specificare, però, che non si tratta di un semplice capovolgimento del valore gerarchico, che mantiene intatta la struttura concettuale - un limite di cui è ben cosciente come dimostra la sua analisi delle rivolte contro la tradizione di autori come Nietzsche, Marx e Kierkegaard – bensì una rilettura delle categorie di opinione e verità dal punto di vista del foro pubblico. Arendt, *Between Past and Future*, p. 29.

¹²⁶⁵ Arendt, "Truth and Politics", pp. 555-556.

¹²⁶⁶ Ibid., p. 556.

¹²⁶⁷ Ibid., pp. 556-557.

Gli avvenimenti che occorrono nell'ambito della politica non godono della stessa evidenza delle verità filosofiche o razionali. Ed è per questo che pensare e giudicare politicamente non possono che essere attività marcatamente discorsive. Come insegnava la retorica, esse hanno bisogno del dialogo e del confronto tra diverse posizioni, giacché non esistono verità politiche assolute che, contemplate in solitudine, prescrivono un determinato cammino:

“No opinion is self-evident. In matters of opinion, but not in matters of truth, our thinking is truly discursive, running, as it were, from place to place, from one part of the world to another, through all kinds of conflicting views, until it finally ascends from these particularities to some impartial generality.”¹²⁶⁸

Riabilitare il valore in politica delle opinioni contro quello della verità, per la Arendt, è un modo, anche se in apparenza paradossale, di dignificare la libertà nella sfera delle vicende umane contro la cogenza di chi ragiona solo in termini di verità, senza però con questo sacrificare il senso di responsabilità verso il mondo¹²⁶⁹. Ciò emerge in modo chiaro nel suo saggio dedicato a Gotthold Ephraim Lessing, un filosofo, drammaturgo, critico d'arte (e assiduo lettore di Quintiliano), in cui lo spirito critico ed anche polemico con cui prendeva parte attivamente al dibattito pubblico fu sempre accompagnato, non dal convincimento di essere detentore di una verità indiscutibile, quanto dalla sua “partisanship for the world” e dal rispetto per la pluralità delle prospettive:

“Criticism, in Lessing's sense, is always taking sides for the world's sake, under standing and judging everything in terms of its position in the world at any given time. Such mentality can never give rise to a definite world view which, once adopted, is

¹²⁶⁸ Ibid., p. 557.

¹²⁶⁹ Ronald Beiner, per esempio, ha criticato questa operazione della Arendt sostenendo che rivalutare l'opinione opponendola alla verità finisce con il sacrificare una concezione della verità che è invece indispensabile alla politica: quella che la considera non come qualcosa che si possiede, bensì come qualcosa a cui si aspira (vale a dire la versione platonica della verità secondo l'interpretazione, per esempio, di Voegelin o Strauss). Solo nel momento in cui si salvaguarda l'idea dell'impegno verso la verità come fondamento dei giudizi e delle opinioni che si esprimono, quel dialogo tra diverse posizioni di cui parla la Arendt può avere un fondamento: sarà possibile infatti prendere sul serio una posizione differente dalla nostra solo nel momento in cui si crede che essa è basata su quest'aspirazione e questo impegno verso la verità. Beiner, R., "Rereading 'Truth and Politics'", *Philosophy Social Criticism*, vol. 34, no. 1-2 (2008), pp. 123–136. A questa critica, comunque, risponderemo più avanti.

immune to further experiences in the world because it has hitched itself firmly to one possible perspective.”¹²⁷⁰

Dubitare delle posizioni assolute e allo stesso tempo avere rispetto “for the relative rightness of opinions which for good reasons get the worst of it”, soprattutto in questioni così spinose come per esempio era nella sua epoca illuminista la disputa sullo status della religione, erano un modo per Lessing di rimarcare il valore della libertà dell’azione umana, compresa quella del pensiero. Una libertà che, ci dice la Arendt, è in primo luogo libertà di movimento e dunque anche di cambiare opinione (cioè di cambiare punto di vista); una libertà il cui valore era così importante per Lessing da farlo arrivare, in modo solo apparentemente paradossale, a sacrificare per essa lo stesso principio di non contraddizione¹²⁷¹. Niente, infatti, era secondo Lessing più pericoloso che la tirannia delle verità necessarie; ragion per cui fu sempre attentissimo a non lasciare che il suo pensiero rimanesse incatenato alla consistenza di alcun sistema, ma che producesse nient’altro che “*fermenta cognitionis*” per stimolare gli altri a riflettere¹²⁷².

Attraverso il suo simpatetico ritratto di Lessing, in definitiva, la Arendt ci viene a dire che, al contrario di quello che ha sostenuto gran parte del pensiero politico occidentale¹²⁷³, l’indisponibilità della verità sulla piazza pubblica non è una sciagura, ma è una benedizione per quel ‘dio limitato’ (secondo l’espressione di Lessing) a cui non sono concessi che giudizi parziali ed imperfetti, che è l’essere umano¹²⁷⁴:

“Lessing... rejoiced in the very thing that has ever – or at least since Parmenides and

¹²⁷⁰ Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 7-8.

¹²⁷¹ La Arendt riporta un commento di Lessing, in cui questi sosteneva: “I am not duty-bound to resolve the difficulties I create. May my ideas always be somewhat disjunct, or even appear to contradict one another, if only they are ideas in which readers will find material that stirs them to think themselves.” Lessing, citato in: *Ibid.*, p. 8.

¹²⁷² *Ibidem*.

¹²⁷³ Arendt, *On Revolution*, p. 231. In particolare, la Arendt si riferisce a Platone, nel quale la condanna a morte inflitta a Socrate consolidò un forte scetticismo nei confronti di una politica basata sulla persuasione e il confronto tra le opinioni alle quali contrappose la certezza coercitiva della verità (in contrapposizione con plausibilità di una opinione che può essere condivisa oppure no). Arendt, “Philosophy and Politics”, pp. 73-75. Arendt, *Between Past and Future*, pp. 107-108.

¹²⁷⁴ In questo senso dunque la Arendt, come dichiara esplicitamente in un’occasione, s’inserisce in quel corposo gruppo di pensatori, che partendo da Nietzsche e continuando soprattutto con Heidegger, hanno questionato il ‘fondazionalismo’ della tradizione filosofica occidentale. “I have clearly joined the ranks of those who for some time now have been attempting to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories, as we have known them from their beginning in Greece until today.” Arendt, *The Life of the Mind*, p. 212.

Plato – distressed philosophers: that the truth, as soon as it is uttered, is immediately transformed into one opinion among many, is contested, reformulated, reduced to one subject of discourse among others. Lessing’s greatness does not merely consist in a theoretical insight that there cannot be one single truth within the human world but in his gladness that it does not exist and that, therefore, the unending discourse among men will never cease so long as there are men at all.”¹²⁷⁵

La rivalutazione delle opinioni da parte della Arendt non è naturalmente un semplice capovolgimento della tradizionale dicotomia verità/opinione, ma si ricollega a profondi convincimenti riguardo alla politica. Soprattutto all’idea secondo cui, se la pluralità gioca una sorta di “ontological constitutive role” giacché “only where things can be seen by many and in a variety of aspects without changing their identity... can worldly reality truly and reliably appear”¹²⁷⁶, allora essa non potrà che esistere attraverso quel “unending discourse among men” di cui parlava Lessing, nel quale gli individui espongono il proprio modo di vedere il mondo e allo stesso tempo se lo formano. La riconsiderazione del valore delle *doxai*, infatti, è qualificata e la Arendt è puntuale nel mettere in guardia contro l’aspetto idiosincratico ed arbitrario delle opinioni, e nell’avvertire della necessità che queste siano filtrate con intelligenza e imparzialità. E nello stesso senso, ella specifica che così come le opinioni strettamente private sono dannose per la politica, allo stesso modo l’unanimità plebiscitaria fomentata dal populismo è la morte delle opinioni genuine, per forza di cose individuali, ma frutto del dialogo e della differenza¹²⁷⁷.

D’altro canto però, la riabilitazione delle opinioni, e dunque della contingenza della politica, non deve andare certamente a discapito del riconoscimento del ruolo fondamentale che in essa ricopre la verità, tanto di quella fattuale, come di quella filosofica o razionale. Con parole che richiamano la visione trascendente della verità di Voegelin o Strauss (e a sua volta quella di Platone e Aristotele), la Arendt concluderà enfaticamente uno dei saggi in cui più si prodiga per una tale riabilitazione, scrivendo:

“However, what I meant to show here is that this whole sphere [*quello della politica, nda*], its greatness notwithstanding, is limited – that it does not encompass the whole of

¹²⁷⁵ Arendt, *Men in Dark Times*, p. 27.

¹²⁷⁶ Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 94. E Arendt, citata in: Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 94.

¹²⁷⁷ Arendt, *On Revolution*, pp. 229-231, 272.

man's and the world's existence. It is limited by those things which men cannot change at will. And it is only by respecting its own borders that this realm, where we are free to act and to change, can remain intact, preserving its integrity and keeping its promise. Conceptually, we may call truth what we cannot change; metaphorically, it is the ground on which we stand and the sky that stretches above us.”¹²⁷⁸

4. LA DIGNITÀ DELLA POLITICA

Il tema delle opinioni e della verità ci ha portato molto vicino al fulcro della concezione arendtiana della politica; il che ci darà la possibilità di mostrare fino a che punto questa risulti vicina agli insegnamenti più importanti della tradizione retorica e fino a che punto se ne discosti. Non è esagerato sostenere che tutta la sua opera può essere letta come un tentativo di presentare una visione della politica come una, se non la più nobile tra le attività umane, perché tra le pochissime ad essere libera da qualsiasi forma di coercizione, sia essa determinata da calcoli utilitaristi che la sottomettono a fini prestabiliti, sia quella esercitata da una “absolute Truth far greater than man and his deeds”, cioè di una verità trascendente che viene imposta in un ambito ad essa estraneo, quello della pluralità e libertà umana¹²⁷⁹.

4.1 L'esempio della *polis* greca: la purezza della politica

The Human Condition, forse l'opera della Arendt più nota, è il principale locus dove questa autrice presenta la sua visione¹²⁸⁰; e non casualmente, anche il testo dai toni più retorici. Come è risaputo, il punto di riferimento a cui si rifà, non certamente in modo acritico e nostalgico, ma nel senso di un esempio storico da cui trarre ispirazione per una tale visione, è

¹²⁷⁸ Arendt, "Truth and Politics", p. 320. Analizzando la scienza politica aristotelica, Strauss parla dei principi ultimi con un linguaggio molto simile a quello della Arendt come del 'limite', o del 'soffitto', che delimita la sfera degli assunti umani e politici. Strauss, *The City and Man*, p. 26. Si riconsideri, alla luce di questa citazione, la critica di Beiner di cui abbiamo parlato nella nota 1269.

¹²⁷⁹ Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 17.

¹²⁸⁰ Kateb, *Hannah Arendt*, p. 3.

soprattutto quello della *polis* greca¹²⁸¹. È infatti nell'esperienza della vita politica delle città greche che a suo avviso si può trovare uno dei rarissimi esempi storici, e probabilmente il più emblematico, in cui una comunità umana si sia avvicinata in modo sostanziale a ciò che ella considera un'autentica forma di azione politica: quella che, come abbiamo detto, privata da ogni considerazione strumentale non consiste in altro che una via per dare un senso al mondo in cui si vive e in questo palesare la propria identità.

L'organizzazione della *polis* greca, difatti, era concepita in modo tale da stabilire una netta distinzione tra un ambito determinato dalla necessità, quella naturale dei processi riproduttivi, e un altro in cui poteva esercitarsi la libertà essendo, grazie alla presenza del primo, esente da quella. Il primo ambito era il contesto privato della famiglia in cui la violenza era ammessa in quanto unica forma attraverso cui l'essere umano può rispondere alla coercizione che la natura pone sulle sue spalle. Il secondo, quello pubblico, nel quale solo a chi era concesso l'onore dello status di cittadino era permesso di entrare e la cui caratteristica principale era quella di reggersi, una volta che la necessità e la violenza ne erano state escluse, sulla parola e la persuasione. La costituzione di uno spazio nel quale il ricorso alla violenza, al comando, era proibito era una grande conquista di cui i greci andavano fieri e che a loro modo di vedere segnava la differenza tra la vita della *polis* e quella delle comunità che non vi partecipavano, le comunità dei barbari. Come abbiamo ricordato poc'anzi, infatti, quella della 'persuasione' (una parola che come correttamente nota la

¹²⁸¹ Così come è successo nel caso di Strauss e Voegelin, alcuni studiosi della Arendt, tra cui per esempio Noel O'Sullivan, hanno criticato questa sua celebrazione della *polis* greca giudicandola poco accurata dal punto di vista storico e nostalgica. O'Sullivan, N., "Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society", in A. d. Crespigny e K. Minogue (eds.), *Contemporary Political Philosophers*, New York, Dodds, 1975. Tuttavia, nel recuperare la pratica greca (e romana) della politica ciò che interessa alla Arendt non è darne un resoconto storico fedele e puntuale né tantomeno caldeggiare una sua riproposizione, quanto piuttosto estrarre le caratteristiche più salienti di una comunità che per prima "discovered the essence and the realm of the political." Ritornare alla esperienza della *polis* greca è necessario, dunque, per chiunque sia interessato a cercare di ridare dignità alla politica perché "that men have never, either before or after, thought so highly of political activity and bestowed so much dignity upon its realm." Arendt, *Between Past and Future*, p. 154. L'esperienza della politica nei tempi classici ha dunque un valore paradigmatico nel momento in cui rappresenta tra i rarissimi casi nella storia dove il vero senso della politica è emerso, influenzando con il loro esempio le epoche successive e ponendosi come punto di riferimento soprattutto per quelle epoche, come l'attuale, in cui una piena esperienza della politica viene negata. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 71. In questo senso, Margaret Canovan ha argomentato in modo convincente che la Arendt si è rivolta al passato non per uno sterile gusto da antiquariato, o per una sorta di incapacità di fare i conti con il proprio presente, ma, al contrario, proprio per cercare testimonianze di una pratica della politica che si distanziasse da quella moderna e dalle conseguenze nefaste a cui è arrivata con il totalitarismo. Canovan, *Hannah Arendt*, p. 276. Si potrebbe dire, per concludere, che ciò che la Arendt compie nei confronti della *polis* greca non è del tutto dissimile a quello che fa nei confronti della figura di Socrate, un personaggio che al di là delle considerazioni sull'attendibilità storica, ella prende come emblema di un certo tipo di cittadino. Su questo, si ricordi anche quanto detto nelle anteriori note 1091 e 1237.

Arendt oggi ha perso gran parte del senso positivo che aveva nel passato) era considerata non solo il caratteristico modo di interazione dialogica quotidiana tra gli individui, ma “the specifically political form of speech” e la retorica, “the truly political art”¹²⁸².

Ma quale è, in sostanza, il valore positivo di fondo che Arendt vede giacere alla base dell’esperienza della *polis*? E dunque, senza tanti giri di parole, qual è per lei il significato più profondo della politica? Per rispondere a questa domanda, seguendo il suggerimento di un attento studioso della Arendt come George Kateb, bisognerà riferirsi a una citazione che ella fa nell’ultima pagina del suo testo *On Revolution* e al commento che le fa seguire. Qui ella riprende le parole, enigmatiche e rivelatrici al tempo stesso, che Sofocle fa pronunciare al coro nella parte conclusiva della sua tragedia *Edipo a Colono* per portare la riconciliazione finale (pur carica di malinconia) sul dramma compiuto del protagonista:

“Not to be born prevails over all meaning uttered in words; by far the second-best for life, once it has appeared, is to go as swiftly as possible whence it came.”¹²⁸³

Un motto che la Arendt commenta ricordando come attraverso la bocca di Teseo, il leggendario fondatore e portavoce di Atene, Sofocle ci fa sapere che ciò che permette di sopportare il peso di essere nati, il carico della vita, è unicamente:

“the polis, the space of men’s free deeds and living words, which could endow life with splendour.”¹²⁸⁴

Kateb ha scritto che in queste considerazioni è possibile scorgere uno tra i maggiori encomi dell’attività politica che si possano immaginare¹²⁸⁵. Un elogio che sembra porre la Arendt in continuità diretta con quegli autori vicini alla tradizione della retorica che abbiamo studiato in questo lavoro. La politica emerge infatti da queste parole, a cui la Arendt, pur non pronunciandole direttamente ma per interposta persona, sembra credere profondamente, come l’unica forma di vita capace con il suo valore di porsi come alternativa alla dura verità

¹²⁸² La Arendt sottolinea la grande rilevanza politica tra i Greci della *peithein* (la persuasione), ricordandoci che a *Peitho*, la dea della persuasione era dedicato un tempio ad Atene. Arendt, “Philosophy and Politics”, pp. 73-74. Arendt, *The Human Condition*, pp. 24-41.

¹²⁸³ Sofocle, citato in: Arendt, *On Revolution*, p. 283.

¹²⁸⁴ Ibidem.

¹²⁸⁵ Kateb, *Hannah Arendt*, p. 1.

espressa dalle parole del coro e come contrappeso all'aggravio che deriva dalla consapevolezza della nostra finitudine¹²⁸⁶.

La partecipazione alla vita politica, dice la Arendt riferendosi all'esperienza greca, era difatti una sorta di 'seconda vita', quella che Aristotele chiamava *bios politikos*, nella quale all'individuo era concesso fare la propria comparsa nello spazio pubblico e, mediante l'azione e il discorso (*praxis* e *lexis*), mostrare la propria identità. Per i greci una tale possibilità di prendere parte liberamente alla politica (possibilità che, per esempio, era esclusa agli schiavi e alle donne) era fondamentale: essa era considerata una condizione essenziale per il conseguimento della felicità (*eudaimonia*). Se le altre forme in cui si manifesta l'azione, cioè il lavoro e la fabbricazione, sono in qualche modo prescindibili nel momento che possono essere delegate agli altri, l'impossibilità di mostrarsi agli altri attraverso fatti e parole equivale, dice la Arendt, letteralmente ad essere morti per il mondo, equivale cioè a vivere una vita inumana perché non più vissuta tra gli altri esseri umani.

Il cittadino che, emancipatosi dai vincoli delle necessità dell'ambito privato, poteva entrare nello spazio della politica, entrava in un ambito in cui si veniva a trovare con altri individui che godevano dello stesso suo diritto ad agire politicamente: quello della *isonomia*; individui che si trovavano dunque, in questo aspetto fondamentale, in una uguaglianza di condizioni al di là delle loro differenze naturali o di altro tipo. Tuttavia, ciò che cercava attraverso l'esercizio in totale libertà di questo fondamentale diritto era mostrare la propria unicità inserendosi nello spazio pubblico con fatti e parole, con le quali dare inizio ad un nuovo corso di eventi. Fatti e parole, difatti, hanno una intrinseca capacità di svelare l'identità dell'agente; nondimeno, specifica la Arendt, una tale rivelazione non è mai nel suo pieno controllo e viene sempre percepita dagli altri piuttosto che da questi. La presenza di uno spazio pubblico popolato da una pluralità di cittadini emancipati dalle necessità naturali e liberi di mostrarsi come individui attraverso l'intercambio di parole era indissociabile alla concezione di cosa fosse l'attività politica e allo stesso tempo una condizione insopprimibile per il conseguimento della felicità¹²⁸⁷.

¹²⁸⁶ Ibidem.

¹²⁸⁷ Arendt, *The Human Condition*, pp. 24-25, 31, 33, 41, 176-179.

4.2 La libertà dell'azione politica

Vediamo quindi come nella sua versione più pura, come era quella della *polis* greca, la politica è una categoria che implica una completa libertà di iniziare un corso di azioni - per Arendt una delle caratteristiche essenziali dell'essere umano -, escludendo così in modo radicale qualsiasi tipo di logica strumentale e utilitaristica che sottomette l'azione al conseguimento di un fine prestabilito (che poi a sua volta diviene mezzo)¹²⁸⁸. Per spiegare il motivo di ciò, la Arendt ricorre alla nota distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis*, una distinzione che abbiamo visto ricoprire un ruolo molto importante anche nella tradizione retorica¹²⁸⁹. Si tratta della distinzione tra un tipo di attività il cui obiettivo è la produzione di qualcosa e che quindi, come è stato detto, “its guiding reality or perfection lies outside the activity itself, in the product” e quelle in cui invece che costituiscono un fine in sé, dalle quali come dice lo stesso Aristotele “we seek to derive nothing beyond the exercise of the activity.”¹²⁹⁰ Il secondo tipo di attività, che comprende la contemplazione o l'azione virtuosa, è superiore alla prima nel momento in cui la sua dignità non le viene attribuita da un fine superiore al quale è sottomessa ma solo da se stessa, risultando per questo incondizionata; essa si manifesta principalmente nel suo compimento, nella sua *performance*, più che nel suo prodotto finale.

La Arendt ricorre a questa distinzione per mostrare come, secondo la concezione aristotelica la manifestazione più pura dell'attività politica - il *bios politikos* - e ciò che le conferiva una dignità maggiore non solo rispetto al lavoro il cui unico fine è procurare i beni necessari per la riproduzione del ciclo vitale, ma anche a quello che produce o fabbrica oggetti duraturi, è il suo carattere autonomo, il fatto di essere un'attività libera, non

¹²⁸⁸ Arendt, *Between Past and Future*, p. 154.

¹²⁸⁹ La Arendt è spesso annoverata tra quei filosofi contemporanei responsabili di aver riportato al centro dell'attenzione, reinterpretandola, la nozione aristotelica di *praxis* e in generale della sua filosofia pratica (tra i quali possiamo citare anche Gadamer, MacIntyre e Strauss). Tuttavia, come spiega Dana Villa, le differenze tra l'approccio aristotelico e quello della Arendt sono, se non più, certamente altrettanto importanti delle analogie. In particolare, secondo la Villa la Arendt radicalizza la concezione della *praxis* di Aristotele nel momento in cui applicandola alla politica cerca di purificarla da qualsiasi concezione teleologica che rischierebbe di reintrodurre la logica strumentale mezzi/fini. Villa, *Arendt and Heidegger*, pp. 42-52. In realtà, come abbiamo specificato nel secondo capitolo su Aristotele, il binomio *poiesis/praxis*, secondo l'interpretazione fornita per esempio dalla Baracchi, risulterebbe molto meno dicotomica di come viene presentata da molti interpreti della Arendt e da lei stessa.

¹²⁹⁰ Ibid., p. 22. E Aristotele (nella *Etica a Nicomaco*), citato in: Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 22.

condizionata dalle necessità e dai bisogni umani¹²⁹¹. La logica della strumentalità che vige nel lavoro e nella produzione è infatti una logica pericolosa e intrinsecamente violenta che rischia di svilire tutto ciò che ad essa si sottomette. Ciò risulta evidente dal circolo vizioso in cui si è posto l'utilitarismo, quel movimento filosofico che elevando la questione dell'utilità a principio fondatore ha completamente malinteso la questione del significato delle azioni umane. La problematicità di questa operazione, la cui rilevanza negli sviluppi culturali occidentali è incalcolabile, è stata spiegata in modo molto chiaro dalla Arendt, per cui sarà il caso di riferirci direttamente alle sue parole:

“in a strictly utilitarian world, all ends are bound to be of short duration and to be transformed into means for some further ends. This perplexity, inherent in all consistent utilitarianism, the philosophy of homo faber par excellence, can be diagnosed theoretically as an innate incapacity to understand the distinction between utility and meaningfulness, which we express linguistically by distinguishing between ‘in order to’ and ‘for the sake of’. Thus the ideal of usefulness permeating a society of craftsmen - like the ideal of comfort in a society of laborers or the ideal of acquisition ruling commercial societies - is actually no longer matter of utility but of meaning. It is ‘for the sake of’ usefulness in general that homo faber judges and does everything in terms of ‘in order to’. The ideal of usefulness itself, like the ideals of other societies, can no longer be conceived as something needed in order to have something else; it simply defies questioning about its own use. Obviously there is no answer to the question which Lessing once put to the utilitarian philosophers of his time: ‘And what is the use of use?’ The perplexity of utilitarianism is that it gets caught in the unending chain of means and ends without ever arriving at some principle which could justify the category of means and end, that is, of utility itself. The ‘in order to’ has become the content of the ‘for the sake of’; in other words, utility established as meaning generates

¹²⁹¹ Arendt, *The Human Condition*, p. 13. Su questa base che la Arendt pone la sua nota distinzione tra *labor*, *work* e *action*. Secondo la Arendt la rigida dicotomia che sin dalle origini della tradizione della filosofia politica è stata stabilita tra *vita activa* e *vita contemplativa*, una dicotomia che è stata capovolta ma non questionata con l'avvento della modernità, ha impedito di vedere le differenziazioni che esistono nell'ambito della *vita activa*, quelle appunto tra *labor*, *work* e *action*. Da questo punto di vista, il grande apporto filosofico esplicitamente introdotto dalla Arendt sarebbe questa distinzione e la comprensione dell'assoluto carattere autonomo dell'azione politica. Ibid., pp. 1-17. Tra i vari interpreti della Arendt chi ha più sottolineato il carattere innovativo e radicale di questa concezione dell'azione politica anti-teleologica è stata probabilmente, per l'appunto, Dana Villa. Villa, *Arendt and Heidegger*, cap. 1 e 2.

meaninglessness. Within the category of means and end, and among the experiences of instrumentality which rules over the whole world of use objects and utility, there is no way to end the chain of means and ends and prevent all ends from eventually being used again as means, except to declare that one thing or another is ‘an end in itself.’ In the world of *homo faber*, where everything must be of some use, that is, must lend itself as an instrument to achieve something else, meaning itself can appear only as an end, as an ‘end in itself’ which actually is either a tautology applying to all ends or a contradiction in terms. For an end, once it is attained, ceases to be an end and loses its capacity to guide and justify the choice of means, to organize and produce them. It has now become an object among objects... Meaning, on the contrary, must be permanent and lose nothing of its character, whether it is achieved or, rather, found by man or fails man and is missed by him.”¹²⁹²

Il principio che anima la vita politica autentica è invece di un ordine superiore a quello della razionalità utilitarista, perché essa “is never a means to (mere) life, but the embodiment or expression of a meaningful life.”¹²⁹³ Nella concezione arendtiana, difatti, la politica è tra le attività umane quella che meglio rivela la piena identità dell’essere umano nel momento in cui questo riesce a trascendere l’insignificanza di una vita dedicata alla mera riproduzione dei cicli vitali ed esercitare la sua funzione più elevata che è quella di dare senso al mondo¹²⁹⁴.

¹²⁹² Arendt, *The Human Condition*, pp. 154-155. Su questo si veda anche, per esempio: Arendt, *Between Past and Future*, pp. 215-216.

¹²⁹³ Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 31.

¹²⁹⁴ Primo Levi, con le sue memorie sulla vita nel campo di concentramento, ci ha dato una tra le testimonianze più alte del degrado di una vita ridotta alla mera sussistenza (e forse anche meno di quello); una vita in cui la disperazione assoluta della coscienza di esser stati ridotti semplicemente ad esseri organici preoccupati solo della loro sopravvivenza può essere talmente alta da far dubitare che la vita abbia un valore più alto. L’uomo gettato “nel fango”, che è arrivato nel “fondo”, è ancora tale? si chiede Levi nella poesia con cui apre il suo racconto dell’esperienza della vita nel lager: “Considerate se questo è un uomo / Che lavora nel fango / Che non conosce pace / Che lotta per mezzo pane / Che muore per un sì o per un no. / Considerate se questa è una donna, / Senza capelli e senza nome / Senza più forza di ricordare / Vuoti gli occhi e freddo il grembo / Come una rana d’inverno...” Lo stesso sconforto, o lucido realismo, ritornerà in più punti del suo racconto, come quando, di fronte alla saggezza del suo compagno di internamento Steinlauf che diceva: “... il Lager è una gran macchina per ridurci a bestie, noi bestie non dobbiamo diventare; che anche in questo luogo si può sopravvivere, e perciò si deve voler sopravvivere, per raccontare, per portare testimonianza; e che per vivere è importante sforzarsi di salvare almeno lo scheletro, l’impalcatura, la forma della civiltà. Che siamo schiavi, privi di ogni diritto, esposti a ogni offesa, votati a morte quasi certa, ma che una facoltà ci è rimasta, e dobbiamo difenderla con ogni vigore perché è l’ultima: la facoltà di negare il nostro consenso. Dobbiamo quindi, certamente, lavarci la faccia senza sapone, nell’acqua sporca, e asciugarci nella giacca. Dobbiamo dare il nero alle scarpe, non perché così prescrive il regolamento, ma per dignità e per proprietà. Dobbiamo camminare dritti, senza strascicare gli zoccoli, non già in omaggio alla disciplina prussiana, ma per restare vivi, per non cominciare a morire...”, Levi risponderà dubitando che l’appello a un sistema di valori astratti possa essere di

Ma la libertà dell'azione politica secondo la Arendt non deve essere garantita solo dalle necessità naturali, ma anche, come abbiamo visto analizzando la rivalutazione delle opinioni, dal carattere coercitivo delle Verità assolute. Tocchiamo qui un aspetto cruciale del suo pensiero, di difficile interpretazione. Perché se da un parte, la Arendt sembra voler nobilitare al massimo la politica, indicandola come la via prioritaria attraverso la quale dare un carattere sostanziale alla vita; dall'altra ella è, come abbiamo appena detto, attentissima a non sottometterla a nessun tipo di logica coercitiva, o utilitarista, sia anche quella del conseguimento di un fine elevato come un ideale assoluto. Ciò che la politica deve perseguire, difatti, non sono dei fini pre-stabiliti conosciuti dall'intelletto indipendentemente dall'azione politica, qualsiasi essi siano, perché questo finirebbe per introdurre in questo ambito la logica intrinsecamente violenta della strumentalità; essa deve farsi indirizzare, invece, verso ciò che la Arendt chiama 'mete': obiettivi conosciuti vagamente, che non danno linee direttrici fisse, ma che mutano costantemente all'entrare in contatto con quelle altrui durante l'azione politica e il cui significato si manifesta solo nell'atto stesso¹²⁹⁵.

Al tempo stesso, l'azione politica trova ispirazione in quelli che Arendt chiama, riprendendo Montesquieu, dei 'principi', cioè dei 'convincimenti fondamentali' che accompagnano e qualificano l'azione, senza pre-determinarla in modo rigido giacché sono "much too general to prescribe particular goals."¹²⁹⁶ Principi, dunque, troppo generali per esaurirsi nel compimento dell'azione e il cui significato si manifesta solo nel momento in cui vengono messi in atto. Virtù, distinzione, o eccellenza, così come, in negativo, paura, sfiducia, o odio, sono questi i valori che secondo la Arendt ispirano e s'incarnano nell'azione

qualche aiuto in una situazione come quella: "... No, la saggezza e la virtù di Steinlauf, buone certamente per lui, a me non bastano. Di fronte a questo complicato mondo infero, le mie idee sono confuse; sarà proprio necessario elaborare un sistema e praticarlo? o non sarà più salutare prendere coscienza di non avere sistema?" Perché: "Quando si lavora, si soffre e non si ha tempo di pensare" e l'unica realtà è quella dura, piatta e muta del sopravvivere: "La persuasione che la vita ha uno scopo è radicata in ogni fibra di uomo, è una proprietà della sostanza umana. Gli uomini liberi danno a questo scopo molti nomi, e sulla sua natura molto pensano e discutono: ma per noi la questione è più semplice. Oggi e qui, il nostro scopo è di arrivare a primavera. Di altro, ora, non ci curiamo." Eppure tuttavia, di fronte a questa desolazione, le parole dantesche "Considerate la vostra semenza / Fatti non foste a viver come bruti, / Ma per seguir virtute e conoscenza", impresse nella memoria di Levi, riemergono improvvisamente risuonando nel suo animo "[c]ome se anch'io lo sentissi per la prima volta: come uno squillo di tromba, come la voce di Dio" per essere recitate ad un suo compagno di sventura Pikolo, come un balsamo, una luce di speranza ad illuminare l'oscurità. Levi, P., "Se questo è un uomo", in *Se questo è un uomo. La tregua*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 2, 66-67, 93, 120-121, 187. Queste considerazioni ci rimandano, ancora una volta, alla diatriba tra Voegelin e la Arendt sull'essenza della natura umana; e anche al potere curativo della parola di cui abbiamo parlato nel primo capitolo.

¹²⁹⁵ Solo quando l'azione termina il fine dell'azione si rivelerà. Ma esso non deve costituire l'elemento determinante nel condurre l'azione. Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 133-134.

¹²⁹⁶ Essi, spiega la Arendt, "do not operate from within the self as motives do... but inspire, as it were, from without." Arendt, *Between Past and Future*, p. 152. Cfr.: Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 134.

politica e la caratterizzano come libera; principi, cioè, che si rifanno ad una idea ‘performativa’ della virtù politica così come la si ritrova in Machiavelli come “the excellence with which man answers the opportunities the world opens up before him in the guise of *fortuna*.”¹²⁹⁷

Anche in questo caso, dietro a questa visione ed al riferimento a Montesquieu e Machiavelli, s'intravede l'influenza del pensiero politico antico greco e soprattutto di quello romano. In particolare, ricorrendo nuovamente a Dean Hammer, risulta importante per la Arendt l'esempio della tradizione storiografica romana:

“First, principles, as they are conveyed in Roman historiography, necessarily address the emotions... Second, principles can be articulated but only as a sequence of actions and not through abstract formulation. The reason for this is that the Roman way of conveying political concepts is not to describe them as things in themselves, but to display (*ostendere*) them to the ‘eyes of the mind’ (*oculis mentis*)... Third: the importance of principles lies in how they perpetuate a common world by simultaneously making a past alive in the present and by making a contemporary audience participants in a past.”¹²⁹⁸

Si tratta dunque di un modo di un modo di intendere i principi normativi della politica assolutamente in sintonia con la visione retorica nella quale, a differenza della concezione astratta e formalista del razionalismo moderno (si pensi per esempio alla idea sottostante ai diritti umani), questi acquisiscono senso solo nel momento in cui vengono interiorizzati e messi in azione in una situazione concreta, sia perché la loro capacità di coinvolgere emotivamente è fondamentale per sostenere la loro validità, sia perché l'esempio della loro *performance* nelle esperienze del passato è essenziale per come essi vengono intesi nel presente.

La differenza tra significato e verità

Tuttavia, per poter comprendere più in profondità questa differenza cruciale tra l'idea della politica secondo la Arendt e quella, per esempio, di un moderno movimento ideologico, e al

¹²⁹⁷ Arendt, *Between Past and Future*, p. 153.

¹²⁹⁸ Hammer, "Hannah Arendt and Roman Political Thought", pp. 137-138.

tempo stesso la sua vicinanza con la retorica, bisognerà ricorrere a una distinzione che ella traccia ricorrendo a Kant e il cui significato nel suo pensiero è, come ha detto Dana Villa, difficile da esagerare¹²⁹⁹. Si tratta di una distinzione che, infatti, risulta cruciale in generale per tutte quelle interpretazioni della politica che la intendono come un'attività al tempo stesso sostanziale, però non sottomessa a Verità assolute. Stiamo parlando della differenza tra la facoltà di pensare - che Kant chiama *Vernunft* ("reason") - e quella di conoscere - *Verstand* ("intellect") -, due facoltà certamente connesse, ma profondamente differenti, nel momento in cui la prima è quella che s'interroga sul 'significato' delle cose, non potendo mai arrivare a conclusioni definitive, mentre la seconda lo fa sulla loro 'veridicità', sulla evidenza delle cose percepite dai sensi o riflettute attraverso la logica e che, per questo, si placa ogni volta che una tale evidenza è raggiunta. La politica risulta nella lettura della Arendt, anche se non lo dice esplicitamente, una di quelle attività attraverso le quali avviene questa ricerca inesauribile del significato, alla cui base stanno quelle "unanswerable questions" che l'essere umano non può smettere di porsi, senza con ciò smettere pure di essere tale¹³⁰⁰. Un'attività che, a causa della sua natura pubblica, risulta possedere un carattere inerentemente 'rivelatore' mostrando al mondo l'identità 'politica' di un individuo attraverso i suoi atti e parole, al di là del suo mero 'essere naturale'¹³⁰¹.

¹²⁹⁹ Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 50.

¹³⁰⁰ Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 57-62. Arendt, "Thinking and Moral Considerations", p. 163. Arendt, "Understanding and Politics", p. 317. Sulla differenza tra conoscere e pensare, si veda anche: Arendt, *The Human Condition*, pp. 171-172. In questo punto, la Arendt si avvicina di molto al convincimento di fondo di Voegelin, secondo cui: "Man, when he experiences himself as existent, discovers his specific humanity as that of the questioner for the wherefrom and the whereto, for the ground and the sense of existence." Voegelin, "Reason: The Classic Experience", pp. 268-269.

¹³⁰¹ Su questo carattere 'rivelatore' che la Arendt attribuisce all'azione politica, le analogie con il teatro e la recitazione e l'influenza di Nietzsche e Heidegger, è stato scritto molto. Ciò che c'interessa però sottolineare di questo tema è la distinzione che la Arendt pone tra l'individuo come essere privato, naturale, e l'individuo come essere pubblico, politico. La Arendt ricorre al concetto legale romano di 'persona', un concetto che secondo lei è stato tratto dall'ambito del teatro, dove indicava la maschera che gli attori indossavano la cui funzione era, al tempo stesso, nascondere la vera identità dell'attore e di far emergere attraverso la voce il suo ruolo nell'opera teatrale. Nell'ambito legale e politico questa duplice funzione della 'persona' fu tradotta come la differenza da essa sancita tra quello che potremmo definire il suo ruolo pubblico e il "natural man – that is, a human being or *homo* in the original meaning of the world, indicating someone outside the range of the law and the body politics of the citizens, as for instance a slave – but certainly a politically irrelevant being." Ciò che conta non è dunque l'individuo 'naturale' (per esempio quello presupposto dai diritti umani) o, secondo la definizione di Giorgio Agamben, 'nudo' (quello, appunto, che emerge quando lo scudo dei diritti umani diviene una mera formalità al di là della quale agisce il potere assoluto della sovranità), quanto piuttosto l'individuo che diviene 'pubblico' attraverso la sua partecipazione nella politica. Arendt, *On Revolution*, pp. 102-104. Arendt, *The Human Condition*, pp. 184 e ss. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 130. Agamben, G., *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995. Su questo tema, si vedano: Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 8 e ss. Villa, *Arendt and Heidegger*, cap. 3.

Come abbiamo già detto, la Arendt sottolinea in varie occasioni la tendenza intrinseca del pensiero ad estraniarsi dalla compagnia degli altri per rinchiudersi in quella tra le due parti del *self* del dialogo interiore. Tuttavia, allo stesso tempo, per lei il pensiero, vale a dire la ricerca del significato, è sempre un'attività di tipo collettivo e dialogico. A suo avviso, ciò che spinge gli esseri umani a parlare non è in primo luogo la ricerca della comunicazione con gli altri, ma il fatto che siano esseri pensanti. Ed i pensieri sono portatori di significato proprio come lo sono le parole: così come queste si appropriano del mondo nominandolo, così i pensieri lo fanno articolando questi significati in riflessioni che assumono una forma discorsiva (che può rimanere pure silente).

Dunque, a differenza della ricerca della verità, che può occorrere anche per procedimenti logici che possono prescindere dal dialogo e la presenza di altri, la ricerca del significato è un'attività che non può svolgersi senza che il pensiero assuma una forma discorsiva, vale a dire senza articolarsi attraverso parole che, a loro volta, assumono un significato concreto solamente dentro un sistema linguistico, vale a dire una forma comunicativa tra una pluralità di individui. È proprio il fatto che l'essere umano viva in questa pluralità che fa sì che la ricerca di significato abbia questa forma discorsiva e richieda la comunicazione per potersi svolgere propriamente¹³⁰². Così come nella tradizione retorica latina, la 'ragione' o 'razionalità' che genera significati, a differenza di quella che si occupa della ricerca della verità, è una facoltà che si coniuga al plurale, che occorre attraverso il dialogo¹³⁰³.

Ecco dunque che il nesso tra pensiero e politica, due attività che pur spingendo l'una alla solitudine e l'altra alla compagnia sono entrambi attività 'significative'. La politica è uno dei luoghi privilegiati in cui si soddisfa quella necessità della ragione di comunicare, essendo fatta da quel confronto dialogico tra punti di vista, concezioni e sensibilità differenti; dialogo che, come abbiamo detto, non porta mai ad un punto conclusivo ma che va al di là della più ristretta ricerca della verità teorica. E la libertà di cui questa attività gode corrisponde (come ci mostra il saggio su Lessing) a quella di cui gode il pensiero: vale a dire, la libertà di iniziare,

¹³⁰² Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 98-99.

¹³⁰³ A conferma di ciò, nelle stesse pagine in cui discute di queste questioni la Arendt ci ricorda che l'espressione greca *nous*, la contemplazione della verità, viene tradotta attualmente come 'mente', o 'razionalità'. Tuttavia la parola 'razionalità' deriva dal latino *ratio*, che è un concetto molto più vicino a quello espresso dalla parola greca *logos* (vale a dire ragione, o dialogo, o meglio ragione dialogica) che a quello di *nous* (contemplazione della verità). Ibid., p. 105.

quella di avere un'esperienza del reale che superi i meri automatismi dettati dalla natura¹³⁰⁴. Così come per il pensiero, anche se il criterio di verità è certamente rilevante, esso non potrà mai sostituire in politica la ricerca del significato, a meno che non si voglia ridurla ad una tirannia della razionalità, così come hanno fatto emblematici pensatori politici occidentali come Platone o Marx.

L'evanescenza e la fragilità della politica

Se questi sono i tratti essenziali dell'azione politica, risulta evidente che essa si configura nella lettura della Arendt come qualcosa di inevitabilmente fragile. Non solo per il fatto che essa sia imprevedibile e costantemente incline a rompere le barriere che incontra nel suo cammino, ma anche perché, a differenza dell'attività che fabbrica e lascia oggetti tangibili e durevoli sul quale abbiamo il controllo, “the ‘doing of great deeds and the speaking of great words’ will leave no trace, no product that might endure after the moment of action and the spoken word has passed.”¹³⁰⁵ Si tratta insomma di una sorta di evanescenza o impalpabilità di cui soffrirebbe l'azione politica, al contrario della solida concretezza che produce la fabbricazione, che impedisce di esercitare su di essa lo stesso tipo di controllo di cui invece disponiamo con il mondo degli oggetti tangibili:

“The impossibility, as it were, to solidify in words the living essence of the person as it shows itself in the flux of action and speech, has great bearing upon the whole realm of human affairs, where we exist primarily as acting and speaking beings. It excludes in principle our ever being able to handle these affairs as we handle things whose nature is at our disposal because we can name them. The point is that the manifestation of the ‘who’ comes to pass in the same manner as the notoriously unreliable manifestations of ancient oracles, which, according to Heraclitus, ‘neither reveal nor hide in words, but give manifest signs’.”¹³⁰⁶

Non solo l'attività politica, ma in generale tutte le vicende che occorrono tra gli esseri umani, sono caratterizzate dall'incertezza che deriva dalla mancanza della “intermediary, stabilizing

¹³⁰⁴ Cavaliere, *Critica della vita intima*, p. 37.

¹³⁰⁵ Arendt, *The Human Condition*, p. 173.

¹³⁰⁶ Ibid., pp. 181-182.

and solidifying influence of things.” Ed è questa, dice Arendt, la principale ragione di quello scoramento che l’azione politica spesso porta con sé, la quale, specifica, non è tanto causata da un confronto tra l’attività politica e quella della fabbricazione, quanto piuttosto dalla constatazione dell’intrinseca problematicità di quel carattere rivelatore che è indissolubilmente associato al significato più profondo dell’attività politica¹³⁰⁷.

La distinzione è infatti certamente tra i fini più importanti dell’attività politica; eppur tuttavia, colui che inizia un corso di azioni difficilmente potrà averne il pieno controllo, dato che questo si inserisce in una rete di relazioni umane di cui sentirà le conseguenze e che lo condizioneranno (come a sua volta questo condizionerà una tale rete). Dunque, se tale nuovo corso di eventi, una volta concluso, si plasmerà come “the unique life story of the newcomer”, rivelando l’identità del suo ‘eroe’ in un modo molto più chiaro di come il prodotto di un artigiano rivela l’identità di quello, è anche vero che, a causa di questo intrecciarsi tra differenti corsi di azioni nel quale s’incontrano, scontrano e influenzano, innumerevoli intenzioni e volontà, una tale catena di azioni molto difficilmente potrà raggiungere incondizionatamente il risultato che chi gli diede inizio si era prefisso all’inizio. Perciò, come sintetizza la Arendt:

“... the stories, the results of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the word, namely, its actor and sufferer, but nobody is its author.”¹³⁰⁸

Come vedremo più dettagliatamente tra poco, è proprio questa estrema fragilità che sembra, secondo la Arendt, ad aver spinto gran parte della tradizione della filosofia politica a partire dalla tradizione socratica, a concepire la politica non come *praxis*, ma nei termini poetici propri delle attività produttive: soprattutto come arte della legislazione e della fondazione delle comunità politiche. Se nella cultura e nella pratica della politica greca, l’attività legislativa era equiparata alla costruzione delle mura della *polis*, un atto preliminare alla politica e non politico, l’edificazione di uno spazio protetto dove l’azione politica potesse svolgersi liberamente e che potesse garantire una sorta di “organized remembrance” per lenire gli effetti deleteri di questa ineffabilità e fragilità della politica, a partire da Platone ed Aristotele

¹³⁰⁷ Ibid., pp. 182-183.

¹³⁰⁸ Ibid., p. 184.

(che pur aveva saputo differenziare tra *poiesis* e *praxis* e descrivere la politica nei termini della seconda) si cercò invece nella stabilità associata alla fabbricazione un base per superare quello che ai loro occhi era non una caratteristica essenziale ma piuttosto insostenibile della politica¹³⁰⁹.

Ancora sulla funzione del teorico narratore di storie

Se si considerano queste caratteristiche della politica – il suo essere attività significativa e la sua evanescenza – si capisce perché per la Arendt (escludendo quelle attività necessarie per il mantenimento del mondo comune e la riproduzione del ciclo vitale, che secondo lei appartengono a una sfera pre-politica), le sole attività poietiche di cui la politica ha bisogno per poter funzionare sono quella del legislatore che costruisce le ‘mura’ della città (cioè lo spazio dove la politica può svolgersi) e quella dell’artista. Artista inteso nella sua accezione di ‘narratore di storie’, di colui che cristallizza ed articola in un racconto, una poesia, una narrazione storica, un monumento, il senso di un’azione che si è dispiegata nella sfera pubblica e che senza il suo contributo andrebbe persa, svanendo nel nulla:

“Life in its non-biological sense, the span of time each man has between birth and death, manifests itself in action and speech, both of which share with life its essential futility. The ‘doing of great deeds and the speaking of great words’ will leave no trace, no product that might endure after the moment of action and the spoken word has passed. If the *animal laborans* needs the help of *homo faber* to ease his labor and remove his pain, and if mortals need his help to erect a home on earth, acting and speaking men need the help of *homo faber* in his highest capacity, that is, the help of the artist, of poets and historiographers, of monument-builders or writers, because without them the only product of their activity, the story they enact and tell, would not survive at all.”¹³¹⁰

Questa citazione, che riprende quella fatta poc’anzi, chiarisce una delle grandi funzioni che la Arendt attribuisce al teorico in quanto narratore di storie: quella di garantire quella

¹³⁰⁹ Ibid., pp. 194-198. Cfr.: Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 122.

¹³¹⁰ Arendt, *The Human Condition*, p. 173.

“organized remembrance”, vale a dire una durabilità, finanche l’immortalità, a quei fatti e quelle parole più significative che si sono espresse nel foro¹³¹¹. Ma oltre a questo, il narratore di storie ha il compito di ricavare dall’azione politica un significato compiuto, una volta che questa si è conclusa. L’azione politica, quella cioè fatta di azioni e parole, dice la Arendt si inserisce in un “already existing web of human relationships, with its innumerable wills and intentions” e “almost never achieves its purpose”; e pur tuttavia, proprio perché si svolge in questo medio essa, come abbiamo detto alcune pagine indietro, “‘produces’ stories with or without intention as naturally as fabrication produces things.”¹³¹² Il senso compiuto dell’azione si manifesta dunque in storie, che è però compito del narratore mettere insieme, giacché questo appare nel modo più evidente non a chi compie l’azione ma a chi la percepisce dall’esterno¹³¹³. Partendo da una serie di avvenimenti, che pur non essendo muti, non rivelano il significato in modo immediato, sarà suo compito comprenderli e giudicarli, dando una coerenza interna a questi fatti, riordinarli, mettendo in luce comportamenti caratteriali, vizi e virtù, in una parola interpretarli; perché se attraverso la politica l’essere umano genera significati, questi significati vanno interpretati, vale a dire valutati secondo i canoni propri delle vicende umane. Ed è per questo che l’attività narratrice non potrà che essere una “ever-recurrent narration”¹³¹⁴, cioè una narrazione continua, perché data la natura opinabile di queste vicende, a queste si può attribuire un significato compiuto, ma non definitivo. A differenza delle teorie astratte, dice la Arendt, è proprio questo il grande vantaggio della narrazione: che essa “reveals meaning without committing the error of defining it.”¹³¹⁵ Le storie narrate, difatti, diventano oggetto di quello stesso scambio dialogico di punti di vista di cui è fatta la politica. Esse diventano parte stessa della politica ed in questo modo rientrano nel gioco della ‘produzione’ e dell’interpretazione di significati. In questo senso, dunque, la narrazione rappresenta, per usare un’espressione della Arendt, una ‘forma idonea’¹³¹⁶ alla sfera pubblica (e, aggiungiamo noi, una ‘forma retorica’), nel momento in cui, a differenza, delle teorie scientifiche, utilizzano un linguaggio simile a quello che si

¹³¹¹ Arendt, *Between Past and Future*, pp. 72, 217.

¹³¹² Arendt, *The Human Condition*, p. 184.

¹³¹³ Come ha messo in evidenza Javier Roiz, se l’apparizione dell’individuo nel mondo pubblico attraverso la sua azione e le sue parole è fondamentale per il completamento del suo *self*, è molto importante tenere in mente che, dal punto di vista della Arendt, questa apparizione non va intesa come una ‘autorappresentazione’ del soggetto. L’individuo, cioè, non ha il pieno potere di crearsi a se stesso, come parte della filosofia moderna, a partire da Hegel, ha fatto supporre. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, pp. 198-199.

¹³¹⁴ Arendt, *Men in Dark Times*, p. 21.

¹³¹⁵ Ibid., p. 105.

¹³¹⁶ Arendt, *The Human Condition*, p. 50.

utilizza lì, fanno emergere aspetti fondamentali che questo tipo di teorie esclude (come l'aspetto emotivo) e soprattutto permettono un coinvolgimento morale che è una condizione essenziale per la comprensione delle vicende politiche.

A questo proposito, Seyla Benhabib ha sostenuto che la Arendt sviluppò l'idea del teorico come narratore a partire dalla questione 'metodologica' che le pose il tema del totalitarismo. La valenza morale e politica del fenomeno le fece comprendere che qualsiasi metodo di indole positivista che rifugge ogni tipo di giudizio etico era del tutto inadeguata per comprendere questo tipo di fenomeni. Al suo posto, ella venne ad immaginare il ruolo del teorico come quello di un *pearl diver*, un pescatore di perle, che immergendosi nel mare del passato fa riemergere storie di esperienze preziose che il tempo ha cristallizzato ridandogli una nuova vita, e raccontandole con quel giudizio imparziale, quella mentalità allargata, proprio dei grandi storici e poeti del passato¹³¹⁷. In questo senso, dunque, la funzione fondamentale dello *storytelling* è quella di riallacciare i rapporti con un passato, che, grazie alla distanza che stabilisce il tempo, è possibile vedere in una forma certamente non definitiva, però più compiuta; un passato che può essere attualizzato ri-vivendo e ri-soffrendo "retrospectively and perceptively" una seconda volta ciò che è stato. Raccontare quello che è stato fatto e detto non significa però riappropriarsi del passato dominandolo una volta per tutte; significa piuttosto riconciliarsi con esso dandogli un senso, per quanto parziale ed incompiuto¹³¹⁸. Questo è il valore pubblico della memoria e dell'arte del raccontare e del ricordare; questo il significato più autentico della storia:

"The scene where Ulysses listens to the story of his own life is paradigmatic for both history and poetry; the 'reconciliation with reality,' the catharsis, which, according to Aristotle, was the essence of tragedy, and, according to Hegel, was the ultimate purpose of history, came about through the tears of remembrance. The deepest human motive for history and poetry appears here in unparalleled purity."¹³¹⁹

¹³¹⁷ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp. 86-89. Come abbiamo detto nell'introduzione, la Arendt conia questa analogia riferendosi a Walter Benjamin; un pensatore che sentì molto prossimo (anche per ragioni personali, essendo egli cugino del suo secondo marito) e sul quale scrisse un interessantissimo saggio e del quale curò l'edizione di alcuni suoi importanti saggi (in un volume intitolato *Illuminations*). Arendt, *Men in Dark Times*, p. 205.

¹³¹⁸ Arendt, "Truth and Politics", pp. 572-573.

¹³¹⁹ Arendt, *Between Past and Future*, p. 45.

La storia come categoria umana, ci dice la Arendt, nacque proprio in questo momento in cui quella “sheer occurrence” degli avvenimenti occorsi ad Ulisse divennero un oggetto udibile e visibile a tutti sotto la forma di una storia. Cioè quando quegli avvenimenti divennero un’esperienza comune, oggetto della pubblica discussione e della pubblica creazione di significato che è la politica. E proprio per questa sua funzione pubblica riconciliatrice, catartica, che questa arte del raccontare e del ricordare è, secondo la Arendt, particolarmente rilevante nel caso di tragedie come quella del totalitarismo, così inaudite da aver reso ogni schema interpretativo del passato inutile e che rischiano di restare mute, di lasciare un vuoto di significato nella nostra storia. “All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them”, scriverà infatti la Arendt (pur con una certa amara ironia), citando la scrittrice danese Isak Dinesen, nel momento in cui “the story reveals the meaning of what otherwise would remain an unbearable sequence of sheer happenings.”¹³²⁰

4.3 La critica alla tradizione filosofica

Il carattere violento della comprensione poietica della politica: da Platone a Marx

Vogliamo ora però ritornare alla questione della fragilità, futilità ed evanescenza della politica, perché, come abbiamo accennato sono proprio queste caratteristiche che hanno spinto molti pensatori politici della tradizione ad intendere questa secondo un modello errato, quello della *poiesis* (non di storie o miti però, ma di oggetti) piuttosto che della *praxis*, terminando dandone una interpretazione distorta e potenzialmente violenta.

Secondo la Arendt un tale intendimento dell’attività politica sul modello della fabbricazione come rimedio alla sua fragilità è evidente soprattutto in Platone ed essa può essere riscontrata proprio nel centro della sua filosofia: la teoria delle idee. Si tratta di un filosofo nel quale, come abbiamo detto anteriormente, la morte di Socrate aveva spinto a considerare assolutamente insufficiente la sola persuasione al livello delle opinioni per governare l’ambito della politica e a cercare nella certezza della verità un’alternativa più solida¹³²¹. Tuttavia, come presto si accorse, la verità risulta coercitiva solo verso i pochi che

¹³²⁰ Arendt, *Men in Dark Times*, p. 104.

¹³²¹ Si veda supra nota 934.

riescono a contemplarla e non per la massa. L'introduzione del mito come metodo persuasivo per i non filosofi nella *Repubblica*, o l'introduzione di un sistema rigido di norme nelle *Leggi*, erano alcuni dei tentativi suggeriti da Platone per rimediare a questo problema nella pratica. Ma a livello generale e teorico, la soluzione più opportuna gli sembrò quella di prendere come modello per la politica l'attività dell'artigiano, nella quale un modello ideale, assoluto ed esterno al mondo della pratica, viene preso come guida per la costruzione di oggetti concreti. Le idee trascendenti a cui il filosofo mira vennero dunque trasformate da concetti ideali rifulgenti di 'bellezza' (come nel *Simposio*, un dialogo non politico) a standard di condotta e descritti dunque in termini di 'bontà', di 'adeguatezza' (nella *Repubblica*, il dialogo più politico). La forza dell'elemento coercitivo di queste 'idee' derivava proprio da questo loro carattere trascendente e quindi indipendente da essa. Il filosofo-re dopo averle contemplate le applicava come standard assoluti in quanto provenienti da un livello superiore ed eterno e dunque non scalfito dalla mutevolezza della realtà mondana.

Tuttavia, secondo la Arendt, in questa operazione c'era un problema di fondo: Platone stava infatti applicando al mondo della politica una teoria derivata da un'esperienza estranea ad essa: quella filosofica. E per questo che dovette descrivere nel suo famoso mito della caverna il mondo della politica in termini 'filosofici' in cui gli individui non si muovono attraverso fatti e discorsi ma contemplano la realtà. Fare questo però implicava necessariamente una dose di violenza, nel momento in cui significava imporre in questo ambito dei parametri estranei ed interpretarlo secondo termini che non gli erano propri, finendo con il deformarlo.

Il risultato di questa operazione sarà l'introduzione nella tradizione della filosofia politica di una concezione che diverrà autorevole in cui si stabiliva una dicotomia tra "seeing the truth in solitude and remoteness and being caught in the relationships and relativities of human affairs" - cioè una separazione tra il momento del conoscenza e quello dell'agire politico (una divisione del tutto estranea al mondo della politica) -, che metteva a repentaglio la libertà dell'azione imponendole il modello teleologico intrinsecamente violento della fabbricazione in cui questa diviene strumento di una idea precostituita¹³²². In particolare, la

¹³²² Arendt, *The Human Condition*, pp. 225-227. Arendt, *Between Past and Future*, pp. 107-115. Arendt, *On Revolution*, p. 268. Arendt, "Philosophy and Politics", pp. 73-75. La Villa riassume il giudizio della tradizione del pensiero politico della Arendt scrivendo che: "The bottom line is that the (philosophic) constitution of the 'political' in the West coincides with the erection of a teleocratic concept of action, a concept that submits action to the rule of a goal-representing reason and a commanding, sovereign will." Villa, *Arendt and Heidegger*,

tirannia della ragione platonica e la sua comprensione della politica come ‘fabbricazione’ saranno presi come fonte di ispirazione dalle utopie moderne in cui la costituzione di un sistema politico veniva concepita come la costruzione nella realtà di un modello ideale di cui alcuni pochi erano venuti in possesso: una concezione in cui la comprensione poetica della politica platonica sarà radicalizzata dall’idea tipica di questa epoca secondo cui l’essere umano è innanzitutto un *homo faber* e conosce solo quello che fa¹³²³.

Senza voler stabilire alcuna relazione diretta tra le teorie filosofiche di Platone e, per esempio, gli avvenimenti tragici del XX secolo, la Arendt ci ricorda che la violenza intrinseca di questo modello ci è stata mostrata dalla storia nella sua versione radicalizzata delle ideologie. Al livello filosofico essa si può ritrovare in modo paradigmatico nella filosofia di Marx (e in modo più esacerbato in alcuni dei suoi seguitori come Sartre), nella quale la matrice ‘violenta’ della visione poetica della politica sarà esplicitata nella celebre glorificazione della violenza come ‘la levatrice della storia’: un motto che manifesta nel modo più evidente una discrepanza con la concezione greca della politica come quell’ambito in cui le cose occorrono attraverso il discorso e la persuasione e non per via violenta¹³²⁴.

La confusione tra politica e violenza, politica e governo, e l'illusione della sovranità

La concezione della politica della Arendt risulta pertanto fortemente idiosincratica e critica nei confronti di gran parte della tradizione del pensiero politico. In particolare, è evidente che essa questioni alcuni convincimenti riguardo alla politica che nella modernità sono arrivati ad essere quasi scontati, anche se raramente analizzati apertamente nei loro presupposti, tra cui per esempio l’accostamento della politica alla violenza e la confusione tra i due ambiti. Si tratta di presupposti che è possibile rintracciare in molti pensatori: dalla massima clausewitziana sulla guerra come continuazione della politica con altri mezzi, alla teoria politica di Foucault, che capovolse tale massima mantenendone intatta la sostanza; dalla idea weberiana dello stato come il detentore del monopolio dell’uso legittimo della

p. 245. Si veda anche: Canovan, *Hannah Arendt*, p. 220. Hammer, "Hannah Arendt and Roman Political Thought", p. 126.

¹³²³ Arendt, *The Human Condition*, p. 228.

¹³²⁴ Arendt, *Between Past and Future*, pp. 22-23. Arendt, *The Human Condition*, p. 228. Cfr.: Arendt, *Crises of the Republic*, pp. 113 e ss. Come specifica Jerome Kohn, la Arendt non vuole stabilire un rapporto di causalità diretta tra la tradizione della filosofia politica ed in particolare il pensiero di Marx e il totalitarismo. Nel marxismo, tuttavia, ella incontra degli elementi potenzialmente totalitari e una profonda avversione alla libertà della politica. Kohn, "Introduction", pp. xiii- xvi.

violenza; all'esaltazione della violenza di pensatori come Sorel o Sartre. Contro questa confusione di essenze, la Arendt non solo denunciò il carattere coercitivo delle verità assolute, ma si concentrò anche sulla violenza più concreta, la violenza fisica, evidenziandone il suo carattere profondamente contrario alla politica. La logica che muove la violenza, infatti, è la logica strumentale dei mezzi per raggiungere un fine; una logica che come abbiamo visto deve essere esclusa dall'ambito della politica¹³²⁵. Ciò è confermato dal fatto che la violenza, a differenza del potere con il quale viene spesso confusa ma dal quale va tenuta chiaramente distinta, proprio perché dipende da degli strumenti per essere applicata, può prescindere, entro certi limiti, dalle considerazioni riguardo al numero di quanto vi prendono parte. Se il potere inteso alla maniera di Arendt è una capacità strettamente dipendente dalla quantità, la violenza risulta invece una forma di azione che ne può prescindere¹³²⁶.

E questo ci conduce ad un altro tema fondamentale nel pensiero arendtiano, anch'esso piuttosto differente dalla concezione tradizionale. Tradizionalmente la filosofia politica ha inteso la politica soprattutto in termini di governo, o peggio ancora di controllo o dominio di un gruppo su un altro, come testimonia il fatto che la domanda - chi deve governare? - è sempre stata considerata fondamentale. Tuttavia, nella visione della Arendt il senso autentico del potere può essere inteso solo se si tiene in considerazione la relazione indissolubile tra la pluralità e la politica. Il potere, ci dice, "corresponds to the human ability not just to act but to act in concert. Power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together."¹³²⁷

La comprensione della politica in termini di relazioni di comando ed obbedienza è antica. In Platone, essa deriva da quella tirannia della ragione di cui abbiamo parlato poc'anzi: la differenziazione tra i pochi che hanno le capacità per contemplare la verità e i molti ai quali, con differenti strumenti, essa deve essere in qualche modo imposta. In Aristotele, dove essa viene per la prima volta giustificata ricorrendo esplicitamente a differenze naturali (quelle tra i più giovani e i più vecchi), pertinenti in un ambito pre-politico, ma che producono un'evidente contraddizione nel suo pensiero nel momento in cui questo sostiene

¹³²⁵ Arendt, *Crises of the Republic*, pp. 106 e ss.

¹³²⁶ Ibid., pp. 140-141. Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 93 e ss.

¹³²⁷ Arendt distingue il potere, che è una proprietà inerente in una persona o un oggetto, dalla forza, che indica l'energia, dall'autorità, che non necessita né della forza né della persuasione, e, appunto, dalla violenza. Arendt, *Crises of the Republic*, pp. 143-145.

la concezione prevalente della politica come una sfera fatta di ‘eguali’¹³²⁸. Ma essa la si può ritrovare anche in pensatori contemporanei, includendo Strauss e Voegelin, e probabilmente non risulta del tutto estranea neanche agli altri autori che abbiamo analizzato in questo lavoro¹³²⁹.

L’equiparazione della politica con il governo (al pari della sua concezione come attività poetica, invece che pratica, a cui è strettamente connessa) è sempre stata secondo la Arendt un modo errato per sfuggire a quella fragilità ed incertezza associata all’autentica azione politica e, specificatamente, alla frustrazione causata dal fatto che chi comincia un’azione può rimanerne molto difficilmente nel pieno controllo, nel momento in cui questa si va a inserire diluendosi, per così dire, in una rete intricatissima di relazioni umane. Un tale destino, infatti, potrebbe essere evitato solo nel caso in cui l’iniziatore dell’azione si trasformasse in un governante che comanda, mentre gli altri individui coinvolti rinunciassero alla loro facoltà di iniziare un nuovo corso di azioni, diventando dei meri esecutori di ordini (rinunciando cioè alla loro capacità politica)¹³³⁰.

Contro la tradizione che associa il potere al comando, alla base del quale si postula un ostinato istinto di dominio, la Arendt ne recupera un’altra “no less old and time-honoured”, quella della *isonomia* greca o della *civitas* romana (ma anche, aggiungiamo noi, della retorica) nella quale il potere viene associato ad una capacità di agire collettivamente e,

¹³²⁸ Arendt, *Between Past and Future*, pp. 113-119.

¹³²⁹ Qui bisogna aprire una piccola parentesi. La tradizione del pensiero repubblicano, che come sappiamo ha moltissimo a che vedere con quella retorica, è stata non di rado accusata di un certo carattere antidemocratico, a causa della sua enfasi sul concetto di *leader*. Il pensiero della Arendt è stato associato da alcuni studiosi, tra cui Margaret Canovan a questa corrente, che si è riferito ad esso come a un “new republicanism”. La cosa non ci sorprende affatto ed è in sintonia con la nostra lettura ‘retorica’ di questa pensatrice. La Canovan riprende nella sua lettura quelle critiche al pensiero repubblicano, sottolineando però come la Arendt se ne distanziasse con il sottolineare costantemente l’importanza politica dell’eguaglianza tra cittadini. Seppur è innegabile che in certi autori repubblicani e retorici, come Cicerone per esempio, vi si possano ritrovare a volte degli accenti elitari (una caratteristica piuttosto comune nel pensiero politico antico), è pur vero che essi non sono intrinseci alla visione della retorica come tale. Canovan, *Hannah Arendt*, pp. 201, 205, 227-228 e cap. 6. Un’altra interessante lettura ‘repubblicana’ del pensiero politico della Arendt, per esempio, è quella del professor Vallespín che abbiamo già citato anteriormente: Vallespín, “Hannah Arendt y el republicanismo”.

¹³³⁰ La Arendt spiega questa questione ricorrendo al significato originale del verbo ‘agire’ nella lingua greca e latina. In questi idiomi esistevano due significati associati alla idea di ‘azione’: in greco, *achein* - iniziare, condurre e comandare - e *prattein* - raggiungere, portare a termine -; in romano, *agere* - iniziare, mettere in moto - e *gerere* - reggere, sostenere -. Si distingueva dunque tra due aspetti: quello dell’inizio dell’azione, di cui è responsabile una persona singolarmente, e quello del raggiungimento del risultato, del portare a termine l’azione, in cui normalmente intervengono anche altri individui. Con il tempo però, il concetto di azione iniziò ad essere associato quasi esclusivamente ai soli verbi *prattein* e *gerere* (cioè quelli che indicavano il concetto di compimento) e gli altri due verbi, *achein* e *agere*, iniziarono a perdere il loro significato di ‘iniziare un’azione’ ed essere intesi solo come ‘governare, condurre’. Il ruolo dell’iniziatore e del leader divenne quindi quello del governante, e l’originale interdipendenza tra individui nell’azione venne sostituita con la separazione tra governanti e governati. Arendt, *The Human Condition*, pp. 189-190, 222-223.

corrispondentemente, la libertà dissociata della sovranità¹³³¹. Quello della sovranità è infatti, secondo la Arendt, una illusione che gran parte del pensiero politico occidentale ha mantenuto viva e dimostra in maniera lampante la sua incapacità di intendere il presupposto basilico da cui partire ogni volta che si riflette su quest'attività: il fatto cioè, che "[n]ot Man but men inhabit this planet."¹³³² La sovranità - come quell'ideale di autosufficienza e pieno controllo su se stessi e le proprie azioni - non esiste proprio a causa della pluralità e della interdipendenza nella quale l'essere umano si ritrova a vivere. Come abbiamo visto, ogni individuo che agisce nella sfera pubblica, lo fa inserendosi in una rete di relazioni tra persone che come lui sono allo stesso tempo *doer* e *sufferer*, cioè individui in grado di iniziare un nuovo corso di eventi e al tempo stesso destinati a soffrire le conseguenze delle azioni altrui. Chi inizia un'azione, dunque, ma non sarà mai in grado di controllarne o prevederne pienamente lo sviluppo e la conclusione, a meno che non si trasformi in un tiranno che annulla la capacità di agire degli altri, o addirittura, come nello stoicismo, (il movimento filosofico che in modo più compiuto ha predicato l'equivalenza tra libertà e sovranità) non rinunci *in toto* alla capacità di agire riducendosi a un completo isolamento dal mondo¹³³³. Due soluzioni che sono quanto di più antitetico possa esistere alla politica, e che sono venute a coincidere in una forma radicale nel totalitarismo: un movimento che ha trasformato il convincimento della sovranità umana in quello folle sulla possibilità dell'onnipotenza secondo cui 'tutto è possibile' se ci si organizza nel modo adeguato; e che al tempo stesso (essendo le due cose strettamente collegate) è riuscito a distruggere tutte quelle condizioni necessarie relative alla pluralità per il compimento dell'azione politica, istaurando nella società l'isolamento più radicale e la più diffusa impotenza¹³³⁴.

Analizzando le radici filosofiche del malinteso sulla sovranità, la Arendt evidenzia una confusione che risale ai filosofi antichi che non seppero distinguere il "I will" dal "I can", cioè la volontà e il potere nella società, e che fu ereditata dai pensatori dei secoli

¹³³¹ Arendt, *Crises of the Republic*, pp. 134-140. Arendt, *¿Qué es la política?*, passim. Arendt, *The Human Condition*, p. 234.

¹³³² Arendt, *The Life of the Mind*, p. 19. Il giudizio che la Arendt dà alla tradizione della filosofia politica è, come abbiamo detto, generalmente piuttosto critico e in alcune occasioni assume addirittura toni tassativi, come, per esempio, quando scrive: "Since philosophical truth concerns man in his singularity, it is unpolitical by nature." Arendt, "Truth and Politics", p. 559.

¹³³³ Arendt, *The Human Condition*, pp. 234-235. In questo senso, "freedom and sovereignty are so little identical that they cannot even exist simultaneously." Arendt, *Between Past and Future*, p. 164.

¹³³⁴ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. vii, 387, 436-437. L'aspirazione all'onnipotenza, dice la Arendt, sempre implica il tentativo di distruggere la pluralità e dunque di ridurre all'impotenza. Arendt, *The Human Condition*, p. 202.

seguenti. Se nell'antichità il problema era, nella formulazione socratica, quello di far sì che attraverso il conoscenza la volontà potesse desiderare solo ciò che è buono; a partire da Agostino, si iniziò a riflettere sul fatto che la stessa volontà poteva presentarsi frantumata e contraddittoria e a identificare il problema della libertà con quella del libero arbitrio. In entrambi i casi, però, ciò che si stava trascurando è che solo “where the I-will and the I-can coincide does freedom come to pass”, ovvero che il problema della libertà e del potere umano andava considerato tenendo in conto la condizione della pluralità¹³³⁵. Perché il potere appare secondo la Arendt solo dove un congiunto di individui decidono di agire insieme. Esso si configura come una potenzialità che può attualizzarsi solo sotto determinate condizioni, a partire da quella principale della co-partecipazione di una pluralità di individui. È solo dove esiste un gruppo di individui che si riconoscono reciprocamente il diritto di manifestarsi ‘politicamente’ gli uni agli altri con parole e fatti, per poter iniziare congiuntamente attraverso la persuasione un nuovo corso di eventi, che il potere, cioè la politica, potrà dispiegarsi.

La politica non è un mezzo che, grazie al compimento di certe condizioni, può essere utilizzato per poter raggiungere un fine più alto. Questa è stata infatti la risposta errata che gran parte dei grandi pensatori politici occidentali hanno dato alla domanda su che cosa sia la politica. Questi hanno preso la condizione della pluralità come un dato di fatto con cui dover trattare, appunto attraverso la politica, per poter raggiungere fini superiori a questa. La non autosufficienza dell'essere umano, dice la Arendt, secondo molti pensatori canonici è ciò che lo costringe ad associarsi politicamente per salvaguardare la propria vita e il raggiungimento dei suoi fini privati come per esempio la libertà. La politica, dunque, è concepita come una cosa ineluttabile, necessaria, e non come una potenzialità¹³³⁶. Ma nella sua accezione più pura, come quella della *polis* greca, il fine della politica non è altro che se stessa, e questo corrisponde con l'esercizio della libertà¹³³⁷. L'assoggettamento delle necessità nell'ambito privato era nella *polis*, come abbiamo visto, la condizione per l'ingresso in politica, il cui significato ultimo era esattamente di poter manifestare la propria identità interagendo con individui con lo stesso diritto, al di là della coazione e del dominio, attraverso la persuasione. L'esercizio della libertà coincide dunque con la partecipazione nella politica così intesa e non

¹³³⁵ Arendt, *Between Past and Future*, p. 160.

¹³³⁶ Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 67 e ss.

¹³³⁷ In questo senso, scrive la Arendt, “[t]he *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action.” Arendt, *Between Past and Future*, p. 146.

va confusa con la libertà in *foro interno* - il libero arbitrio -, o con l'illusione della sovranità individuale (che è piuttosto il suo contrario); allo stesso tempo, la libertà dell'azione politica non va neanche sottomessa né ai motivi personali che ne possono determinare l'inizio, né a obiettivi finali conosciuti anteriormente e indipendentemente da essa. La libertà è l'essenza di un'azione politica al tempo stesso non teleologica ma sostantiva, orientata verso mete generiche e ispirata da principi che si manifestano nell'azione stessa.

5. IN CONCLUSIONE: ARENDT, FILOSOFA DELLA POLITICA RETORICA

Da questo quadro generale, quello che speriamo sia emerso in maniera evidente è che stiamo trattando di una pensatrice politica dalla fortissima sensibilità retorica. La politica è infatti per la Arendt, al pari di molti pensatori retorici, la messa in atto di una delle potenzialità più elevate che gli esseri umani possono realizzare quando agiscono congiuntamente: quella libera pratica di una vita sostanziale che trascende la mera sopravvivenza nella quale, attraverso il dialogo e la inter-azione, si portano avanti modi di vivere basati sulle proprie opinioni e modi di vedere il mondo. Questa è l'unica via che la Arendt sembra indicarci per sfuggire al tragico destino espresso dalle parole della tragedia di Sofocle.

Ciò che emerge dal pensiero di questa autrice, in sostanza, è un'apologia della politica di una intensità e consistenza non comuni, benché la cosa possa apparire di primo acchito strana, tra i grandi pensatori politici della nostra tradizione, soprattutto tra quelli più spiccatamente 'filosofi'. E questo perché, come abbiamo detto, la maggioranza di questi si è rivolto alla politica più per necessità che per un autentico interesse, quasi di controvoglia come fosse un disturbo di cui doversi liberare, prima di dedicarsi alle questioni extra-politiche più serie ed appassionanti. Tutti i grandi filosofi hanno riconosciuto l'importanza della politica, tuttavia di fronte ai pericoli che questa comporta molti hanno risposto negandone alcune caratteristiche intrinseche, e così distorcendola in modo grave.

Contro il *contemptus mundi* dei filosofi, la Arendt, una pensatrice di formazione filosofica, ha fatto invece dell'*amor mundi*, vale a dire dell'amore per le vicende umane, il suo principale impulso filosofico e il centro della sua nuova scienza della politica, riuscendo a

fornirci una visione tra le più suggestive del potenziale di quest'attività¹³³⁸. In questo elemento centrale, ella può essere certamente accostata ai più eminenti pensatori di quella che abbiamo chiamato la tradizione retorica e di cui abbiamo ragionato, in particolare Isocrate, Cicerone, Quintiliano e Vico. Dalle loro opere, difatti, emerge una visione della politica come l'attività più nobile dell'essere umano; quella da cui dipende in gran misura la sua felicità. Autori che sono riusciti a vedere in quelle intrinseche caratteristiche proprie della politica che molti filosofi hanno condannato, non solo gli aspetti negativi (che certamente hanno sottolineato) ma anche e soprattutto quelli positivi. È in questi termini, dunque, che possiamo affermare che la Arendt risulta una pensatrice molto vicina alla retorica.

Come nella tradizione retorica, alle grandi responsabilità che spettavano alla politica corrispondeva un lungo ed oneroso processo formativo cui doveva sottoporsi chi ne prendeva parte, così nella lettura della Arendt, affinché si possa compiere quella che suggestivamente è stata chiamata la 'promessa della politica', vale a dire il potenziale inerente in una pluralità di individui con il potere di iniziare nuovi corsi di azioni, deve compiersi una serie di condizioni molto stringenti¹³³⁹.

5.1 La promessa della politica tra i mali assoluti dell'impotenza e dell'onnipotenza

La 'promessa della politica' è ciò che può realizzarsi quando si pongono le condizioni perché una pluralità di individui agisca congiuntamente sulla base di quel reciproco riconoscimento politico che è l'*isonomia*. Tale promessa è quella di una pratica collettiva e sostanziale; una pratica che deve svilupparsi evitando innanzitutto due casi estremi, che rappresentano la sua negazione più radicale: quello dell'impotenza e quello dell'onnipotenza.

¹³³⁸ L'*amor mundi* è un concetto molto importante per la Arendt, come ci testimonia il titolo dato a una sua nota biografia: *Hannah Arendt: For Love of the World*. La sua autrice, Elisabeth Young-Bruhl, ci racconta infatti che *amor mundi* è come la Arendt voleva intitolare il suo testo *The Human Condition*, per richiamare polemicamente il *contemptus mundi*, cioè il disprezzo del mondo, tipico dei filosofi. Rivalutare la *vita activa*, dirigendo quell'impulso alla ricerca che sta all'origine della filosofia verso l'ambito delle vicende umane, era infatti il suo principale obiettivo teorico. Young-Bruhl, *Hannah Arendt*, p. 324.

¹³³⁹ È questo il titolo di un volume di saggi della Arendt editato da Jerome Kohn e pubblicato pochi anni fa. Nella introduzione Kohn scrive che "[t]he promise inherent in human plurality provides perhaps the only answer to Arendt's chilling question: 'Why is there anybody at all and not rather nobody?'" , vale a dire la stessa fondamentale domanda che già si posero filosofi come Leibniz, Schelling, o Heidegger, sul mistero dell'esistente. Kohn, "Introduction", p. xxxii. Arendt, H., "Epilogue", in *The Promise of Politics*, p. 204.

L'impotenza è quella condizione di impossibilità di agire politicamente che si crea quando gli individui vengono relegati in un stato di 'isolamento' dagli altri membri di una comunità. Uno stato che la Arendt distingue nettamente dalla 'solitudine', in cui invece ci si allontana coscientemente dal mondo nell'atto di pensare, rimanendo in compagnia di se stessi. L'isolamento nella concezione della Arendt è qualcosa di molto simile a quella solitudine politica di cui parlava Vico ai suoi studenti nelle *Orazioni inaugurali*. È una condizione di incapacità politica. È ciò che si sperimenta quando, pur stando in compagnia, si è soli perché non si può stabilire nessun contatto significativo con gli altri. Il pensatore nel suo dialogo interiore si ritrae dalla compagnia degli altri, che però può rappresentare nelle sue riflessioni e ai quali deve tornare per garantire che il proprio pensiero non lo abbia tratto in inganno e per confermare l'unicità della propria identità. Colui che soffre l'isolamento, invece, non può godere di questa "great saving grace of companionship" perché si trova solo, in un 'deserto' di relazioni¹³⁴⁰. L'isolamento implica non solo l'impossibilità di formarsi un'opinione attraverso il dialogo con gli altri, ma anche la perdita della "trusting and trustworthy company of my equals" che porta allo smarrimento della fiducia in se stessi, nella propria capacità di pensare correttamente e nella propria esperienza del mondo, lasciando l'individuo con la sola capacità di ragionare per una stretta e sterile logica astratta e totalmente incapace di agire, "deserted not only by human company but also by the possible company of himself."¹³⁴¹

L'onnipotenza, al contrario, è qualcosa che abbiamo studiato soprattutto attraverso le analisi delle ideologie di Voegelin, ma anche della stessa Arendt. Nell'interpretazione di quest'ultima, è l'illusione di poter passare sopra alla pluralità del mondo e alla capacità degli individui di iniziare, alla cui base vi è il convincimento che "everything is permitted" perché "everything is possible."¹³⁴² Come mostra il totalitarismo storicamente il fenomeno nel quale l'umanità si è avvicinata di più al compimento di queste due condizioni, esse sono strettamente connesse, giacché poter fare quello che si vuole, credendo che tutto è possibile, richiede aver annullato la possibilità di agire degli altri¹³⁴³.

¹³⁴⁰ Quella del 'deserto' è una metafora che la Arendt utilizza in più punti per significare questa situazione di isolamento e impotenza. Per esempio: Arendt, "Epilogue", p. 201. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 74.

¹³⁴¹ La citazione è stata leggermente modificata. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 74.

¹³⁴² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 387.

¹³⁴³ Ibid., pp. vii, 465-467, 476-477. Arendt, "Epilogue", pp. 201-202.

La politica può occorrere solo nel momento in cui si pongono le condizioni perché questi due mali estremi vengano scongiurati, con la costituzione di uno spazio pubblico dove la violenza è esclusa lasciando il posto alla possibilità che la pluralità inter-agisca attraverso il dialogo. Così come la retorica insegnò durante secoli (forse la sua eredità più importante), anche per Arendt la vera politica è una potenzialità che per attualizzarsi dipende da una serie di condizioni molto stringenti, necessarie a garantire la capacità di comunicare tra diversi individui e attraverso le quali si costituisce il ‘potere’. Il primo requisito è la stessa esistenza di questo spazio di dialogo, in cui diverse opinioni si formino e confrontino e in cui la realtà comune a tutti del senso comune prenda così forma¹³⁴⁴.

“That civilizations can rise and fall, that mighty empires and great cultures can decline and pass away without external catastrophes - less visible internal decay that invites disaster - is and more often than not such external ‘causes’ are preceded by a due to this peculiarity of the public realm, which, because it ultimately resides on action and speech, never altogether loses its potential character. What first undermines and then kills political communities is loss of power and final impotence; and power cannot be stored up and kept in reserve for emergencies, like the instruments of violence, but exists only in its actualization... Power is actualized only where word and deed have not parted company, where words are not empty and deeds not brutal, where words are not used to veil intentions but to disclose realities, and deeds are not used to violate and destroy but to establish relations and create new realities.”¹³⁴⁵

La ‘realtà’ politica, a differenza di quella degli oggetti prodotti della fabbricazione, esiste solo attraverso questi fatti e queste parole, delle relazioni umane che stabiliscono e dei significati che attribuiscono al mondo:

“Power preserves the public realm and the space of appearance, and as such it is also the lifeblood of the human artifice, which, unless it is the scene of action and speech,

¹³⁴⁴ Abbiamo già visto anteriormente l'importanza che la Arendt attribuisce al senso comune, quando abbiamo analizzato le conseguenze della sua crisi quando questo si è visto minacciato, o dal solipsismo filosofico cartesiano, o, in modo molto più radicale, dalla distruzione dello spazio comune del totalitarismo. Oltre ai testi citati in precedenza, su questo si vedano anche: Arendt, *The Human Condition*, pp. 58, 95. Arendt, *Between Past and Future*, p. 178. Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 47 e ss.

¹³⁴⁵ Arendt, *The Human Condition*, pp. 199-200.

of the web of human affairs and relationships and the stories engendered by them, lacks its ultimate *raison d'être*. Without being talked about by men and without housing them, the world would not be a human artifice but a heap of unrelated things to which each isolated individual was at liberty to add one more object; without the human artifice to house them, human affairs would be as floating, as futile and vain, as the wanderings of nomad tribes.”¹³⁴⁶

Di conseguenza, così come la retorica avvertiva sin dagli inizi per scacciare lo spettro della sofistica, è fondamentale anche secondo la Arendt che alla radice del discorso ci sia un'intenzione sincera di 'rivelare', di mostrare ciò che è, quale il significato delle proprie azioni, e non di usare le parole come velo per coprire, mistificare, o colpire. Ancor di più, è fondamentale che, in termini arendtiani, chi fa la sua comparsa nello spazio pubblico con fatti e parole lo faccia cercando sempre la 'compagnia' degli altri: non di sostituirli e neppure di combatterli, ma di agire con loro. Per questo, in uno dei momenti in cui sembra più vicina ad abbracciare le posizioni della retorica, la Arendt scrive che nell'antichità:

“Thought was secondary to speech, speech and action were considered to be coeval and coequal, of the same rank and the same kind; and this originally meant not only that most political action, in so far as it remains outside the sphere of violence, is indeed transacted in words, but more fundamentally that finding the right words at the right moment, quite apart from the information or communication they may convey, is action.”¹³⁴⁷

La violenza è 'muta', ci dice subito dopo la Arendt. Agire politicamente con fatti e parole vuol dire trascendere le logiche strumentali del conseguimento dell'interesse privato (che come tali sono sempre a rischio di giustificare i mezzi con il fine) e compiere azioni significative per le quali è necessario argomentare attraverso il dialogo e cercare la collaborazione altrui¹³⁴⁸. Entrare nella sfera pubblica implica infatti non solo rivelare la

¹³⁴⁶ Ibid., p. 204.

¹³⁴⁷ Ibid., pp. 25-26.

¹³⁴⁸ L'azione politica, spiega la Arendt, è proprio ciò che più di tutto il resto necessita di esser accompagnato dalla parola nel momento in cui è un'azione significativa in sé, senza ulteriori fini, e non meramente strumentale (nel qual caso il significato è rivelato dal prodotto finale). Ibid., pp. 179-180, 197-199. Arendt, "Understanding

propria identità ‘pubblica’, sia essa meritevole di gloria o di infamia, in un modo che nessun altra attività probabilmente permette di fare, ma anche al tempo stesso entrare in una rete di relazioni umane di dipendenza dagli altri che mette in ridicolo ogni pretesa di ‘sovranità’ personale e sugli altri. Significa in sostanza, mettersi in gioco, partecipare a quella che la Arendt ha definito un’‘avventura’ (citando il suo maestro Karl Jaspers), forse l’unica che ci permette di raggiungere realmente la piena umanità¹³⁴⁹. Un’avventura dunque fondamentale ma nella quale ci si getta senza avere la sicurezza di ciò che ne potrà scaturire e per la quale è perciò necessario soprattutto un profondo coinvolgimento etico, più che calcoli utilitaristici. Un coinvolgimento fatto certamente di quell’*amor mundi* e coraggio, di cui abbiamo appena parlato e che pure la retorica riteneva imprescindibili, ma per il quale è anche necessario quella stessa ‘fiducia’ verso gli altri alla quale i retori del passato attribuivano così tanta importanza¹³⁵⁰:

“The venture into the public realm seems clear to me. One exposes to the light of the public, as a person. Although I am of the opinion that one must not appear and act in public self-consciously, still I know that in every action the person is expressed as in no other human activity. Speaking is also a form of action. That is one venture. The other is: we start something. We weave our strand into a network of relations. What comes of it we never know. We’ve all been taught to say: Lord forgive them, for they know not that they do. That is true of all action. Quite simply and concretely true, because one *cannot* know. That is what is meant by a venture is only possible when there is trust in people. A trust – which is difficult to formulate but fundamental – in what is human in all people. Otherwise such a venture could not be made.”¹³⁵¹

La Arendt ci parla di una ‘fiducia’ fondamentale per la politica ma difficile da formulare. Tuttavia, i contorni di questa fiducia possono essere tratteggiati dalle cose che ha scritto.

and Politics", p. 308. Arendt, *Crises of the Republic*, p. 168 Sulla manipolazione e la menzogna si veda anche: Arendt, "Truth and Politics", pp. 314-315.

¹³⁴⁹ La Arendt si riferisce a questa avventura dell’attività politica nel suo saggio “Karl Jaspers: A Laudatio”, così come nell’intervista rilasciata a Günter Gaus, nella quale il giornalista le chiede di commentare questo passaggio. Arendt, "What Remains? The Language Remains", pp. 22-23.

¹³⁵⁰ L’*amor mundi* è per la Arendt l’impulso alla base dell’edificazione del mondo umano e dell’attività politica. Arendt, "Epilogue", p. 203. Per quanto riguarda il coraggio, ricordiamo che la Arendt lo considerava la virtù politica più importante. Arendt, *The Human Condition*, p. 36. Arendt, *Between Past and Future*, p. 156.

¹³⁵¹ Arendt, "What Remains? The Language Remains", pp. 22-23.

Innanzitutto, fiducia verso le capacità di perdonare e di giurare. L'azione politica, come sappiamo, si caratterizza tra le altre cose per il fatto di essere imprevedibile e irreversibile; delle caratteristiche che hanno fatto sì che i filosofi di tutte le epoche la guardassero con sospetto, cercando vanamente nel potere della razionalità il modo per limitarne gli effetti. Ma l'unico modo con il quale è possibile rimediare a ciò che è stato fatto inconsapevolmente ed è andato male, ci dice Arendt, è il perdono. All'inverso, l'unico modo per cercare di limitare il fatto dell'imprevedibilità dell'azione è quello di promettere. Essi sono gli unici rimedi a queste caratteristiche dell'azione politica che non la snaturano. Le promesse creano quelle 'isole di sicurezza' nell'"oceano di incertezza" dell'azione sulle quali possono fondarsi le comunità, senza dover ricorrere al dominio o al comando (e che dunque non implicano il concetto della sovranità). A sua volta, il perdono è l'unica via per non rimanere schiavi ai risultati di un'unica, iniziale, azione e mantenere la libertà di cominciare di nuovo. Solo attraverso il perdono, scrive la Arendt esplicitando questo rapporto tra fiducia e perdono, "can they be trusted with so great a power as that to begin something new."¹³⁵²

In secondo luogo, non ci sembra azzardato suggerire che una tale fiducia possa rafforzarsi se chi entra nell'"avventura" della politica tenga un realistico convincimento di trovare tra i propri compagni di avventura quella capacità di giudizio imparziale, quella mentalità allargata, che la Arendt indica come una delle capacità politiche più importanti. E qui arriviamo a un punto in cui è necessario introdurre una differenza di primo piano tra l'approccio retorico che abbiamo sviluppato nei capitoli anteriori e quello della Arendt; una differenza che richiama quella già messa in luce tra la retorica e Gadamer.

¹³⁵² Arendt, *The Human Condition*, pp. 236-240, 244. Tanto il perdono quanto la promessa vanno visti soprattutto come 'atti politici' prima che morali (o morali non nel senso di un codice di regole personali, ma di regole generali derivate dalla vita in comune). Il perdono è un atto insperato, imprevedibile, alla base del quale non c'è l'amore (che è un sentimento che la Arendt considera contrario alla politica), ma eventualmente l'amicizia nel senso aristotelico di rispetto per l'altra persona e per la sua libertà di agire. Gli unici esempi storici significativi del perdono come atto politico che la Arendt trova sono quello praticato da Gesù (una delle poche manifestazioni politiche del Cristianesimo che, difatti, più che da un'esperienza religiosa, dice la Arendt, nacque dalla vita in comunità con i suoi seguaci) e quello dell'usanza romana di risparmiare gli sconfitti. D'altro canto, la promessa come atto politico è un fenomeno molto conosciuto nella storia, a partire dalla costituzione del sistema legale dei Romani, con la massima *pacta sunt servanda*, o, nella tradizione ebraica, dal patto stipulato tra Abramo e Dio; essa non va però confusa con la sovranità, che è la negazione della libertà politica.

5.2 Ancora sulla questione del foro interno e del foro esterno

Come sappiamo, tra le capacità più importanti che i retori del passato indicavano come necessarie per la formazione di un buon giudizio abbiamo visto esserci una acuta sensibilità psicologica con cui cogliere dagli stati d'animo contingenti, alle esperienze di vita radicate nel profondo dell'animo altrui, la cui rilevanza pubblica non può essere ignorata senza correre il rischio di impoverire, o, per usare l'espressione di Javier Roiz, 'sterilizzare' la vita politica privandola di componenti vitali¹³⁵³.

Sempre Roiz, commentando il concetto di *isonomia* in Arendt, in linea con questa tradizione retorica sottolinea giustamente come essa non vada interpretata come il mero riconoscimento di un 'diritto a parlare', bensì come quello ben più importante 'di essere ascoltati' con rispetto ed attenzione. Chi ha il diritto di parlare, infatti, lo può fare senza avere alcuna garanzia che le sue parole vengano ricevute con una buona predisposizione. Al contrario, chi 'dice retoricamente' sa che chi lo sta ascoltando lo fa con un'attitudine aperta e disponibile non solo ad accettare i suoi argomenti perché razionalmente convincenti, ma anche per il loro valore emotivo ed etico; con una disposizione, cioè, ricettiva ad accogliere e comprendere quei convincimenti radicati nei meandri più profondi dell'animo e che possono essere solo parzialmente giustificati¹³⁵⁴. La *isonomia* intesa retoricamente prevede pertanto qualcosa in più di quella apertura nel dialogo verso la ricerca della verità su un argomento, quel completo lasciarsi trasportare dalla logica argomentativa in un dialogo di cui parlava Gadamer. Essa richiede un'apertura ad accogliere significati, sensazioni, che solo fino a un certo punto possono essere 'oggettivizzati' in un argomento indipendente da chi lo pronuncia e, ancor di più, che solo fino a un certo punto possono essere resi 'pubblici' e giustificati attraverso una forma articolata linguistica.

Tuttavia, la posizione della Arendt su questo punto è enigmatica. Perché se da un lato, come suggerisce Roiz, ella è certamente cosciente dell'importanza anche politica di tutta quella porzione del *foro interno* che sta al di là della zona cosciente¹³⁵⁵; dall'altro, è innegabile che lungo tutta la sua opera ella mostri un certa freddezza, o disinteresse, nei confronti della

¹³⁵³ Roiz, *La recuperación del buen juicio*, cap. 1.

¹³⁵⁴ Ibid., pp. 172-174.

¹³⁵⁵ Roiz, per sostenere questa tesi, prende in esame il capitolo titolato 'Il giorno e la notte' di *Rahel Varnhagen* della Arendt in cui l'autrice svolge interessanti riflessioni riguardo ai sogni, descrivendoceli come processi capaci di 'mostrare i fenomeni nella loro nudità, e svelare tutti i segreti'. Ibid., pp. 228-235.

psicoanalisi e di Freud (autore su cui ci offre un silenzio piuttosto eloquente) e una evidente riluttanza a parlare di politica in termini psicologici¹³⁵⁶.

Il problema del soggettivismo

Come mette in evidenza Ronald Beiner, alla base di questa sua avversione sta probabilmente il forte convincimento della Arendt della relazione esistente tra il 'soggettivismo' moderno e la demolizione del mondo comune e delle possibilità per la politica:

“the fundamental intention of Arendt's political philosophy is a root-and-branch critique of modern subjectivism. Arendt turns to politics because it alone can save us from the crippling process of subjectivization by which our experience is turned more and more private, from experience of a common world to that of our own inner world. Art, religion, morality—each of these is increasingly privatized by the subjectivizing tendency of modernity. Politics alone offers a chance of arresting this fearful process because politics by its very nature is public or it is nothing.”¹³⁵⁷

La filosofia della Arendt, con il suo costante elogio della 'mondanità', è un tentativo di recuperare la dignità della politica e del comune spazio di azione contro il disinteresse da parte tanto della filosofia antica, che li ha subordinati alla esperienza individuale della contemplazione e del trascendente, quanto della filosofia moderna, che ha diluito la prima nelle tendenze impersonali e meccaniciste delle masse o dei processi storici e sostituito il secondo con il mondo contenuto nella gabbia del 'soggetto'. In questo senso, la psicologia rappresenta per la Arendt una disciplina emblematicamente moderna: una paradigmatica manifestazione di questo 'soggettivismo' che è quanto di più nocivo ci possa essere per la politica. Se l'isolamento impotente che si vive in quello che lei chiama 'il deserto' delle

¹³⁵⁶ Kristeva, J., "Hannah Arendt or Refoundation as Survival", discorso pronunciato in occasione della consegna del *Hannah Arendt Prize for Political Thought*, Bremen, 15-16 Dicembre 2006. Questo disinteresse non significa però, come mostra Julia Kristeva nello stesso testo qui citato, che tra il pensiero della Arendt e quello di Freud non si possano riscontrare delle affinità.

¹³⁵⁷ Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss", p. 240.

relazioni umane è la morte della politica, allora la psicologia a suo modo di vedere è “the discipline of adjusting human life to the desert.”¹³⁵⁸

Non è questo però il luogo per analizzare nel dettaglio la posizione della Arendt rispetto alla psicoanalisi. Quel che ci interessa ora è piuttosto mettere in luce le differenze tra la sua lettura politica dei sentimenti e delle emozioni e quella della retorica. La Arendt non nega affatto il loro valore positivo, il fatto cioè che l'intelligenza e il pensiero umano siano molto più ricchi della semplice razionalità, e che il significato sia qualcosa di diverso rispetto alla verità. Come abbiamo già indicato a proposito della polemica con Voegelin sulla posizione del teorico riguardo al totalitarismo, secondo lei la partecipazione emotiva è fondamentale per comprendere le cose in modo più approfondito. Un convincimento che la Arendt conferma in un altro passaggio, che potrebbe apparire perfettamente in un trattato di retorica:

“Absence of emotions neither causes nor promotes rationality. ‘Detachment and equanimity’ in view of ‘unbearable tragedy’ can indeed be ‘terrifying,’ namely, when they are not the result of control but an evident manifestation of incomprehension. In order to respond reasonably one must first of all be ‘moved’, and the opposite of emotional is not ‘rational’, whatever that may mean, but either the inability to be moved, usually a pathological phenomenon, or sentimentality, which is the perversion of feeling.”¹³⁵⁹

Se è vero che questa parte extra-razionale che sfugge al controllo cosciente gioca un ruolo molto importante nella sfera pubblica, ciò che la Arendt sottolinea è invece come l'attenzione verso i processi del *foro interno*, motivata non solo da una semplice curiosità ma anche da una grande paura nei suoi confronti, si sia tramutata nella modernità in un crescente ‘sogettivismo’ e riduzione dello spazio pubblico della politica: al livello delle idee, in una radicale introspezione di una filosofia che è divenuta sempre più sospettosa del caos apparente nel mondo esteriore e incapace di pensare politicamente (rappresentata tanto dall'appigliarsi alle certezze della razionalità come in Descartes, quanto al suo contrario dalla

¹³⁵⁸ Il primo a diagnosticare questo deserto ed il primo a dare una ricetta errata per superarlo è stato secondo lei, Nietzsche; un autore che, infatti, viene molto spesso accostato a Freud. Arendt, "Epilogue", pp. 201-202.

¹³⁵⁹ Arendt, *Crises of the Republic*, p. 161. Per la risposta a Voegelin della Arendt su questa questione si veda l'anteriore nota 1234.

sua messa in discussione e dall'esaltazione dell'irrazionalità umana come nel Romanticismo)¹³⁶⁰; e al livello sociale, nella rivendicazione della privatezza, cioè della sfera dell'intimità, contro la sua invasione da parte della società di massa¹³⁶¹. Da questi convincimenti deriva ciò che in modo molto calzante è stato definito la sua 'critica della vita intima'¹³⁶².

Allo spazio pubblico la Arendt attribuisce anche una sorta di superiorità ontologica, perché in esso l'individuo gode di quella "redeeming grace of companionship" della pluralità che è la miglior prova dell'esistenza del mondo che abbiamo, e perché solo in esso si può manifestare la distinzione dell'individuo. Così, per la Arendt la pur ricchissima vita del *foro interno* inizia ad essere realmente rilevante solo nel momento in cui viene 'pubblicizzata':

"Compared with the reality which comes from being seen and heard, even the greatest forces of intimate life - the passions of the heart, the thoughts of the mind, the delights of the senses - lead an uncertain, shadowy kind of existence unless and until they are transformed, deprivatized and deindividualized, as it were, into a shape to fit them for public appearance. The most current of such transformations occurs in storytelling and generally in artistic transposition of individual experiences. But we do not need the form of the artist to witness this transfiguration. Each time we talk about things that can be experienced only in privacy or intimacy, we bring them out into a sphere where they will assume a kind of reality which, their intensity notwithstanding, they never could have had before. The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves, and while the intimacy of a fully developed private life, such as had never been known before the

¹³⁶⁰ Se il sospetto per il mondo percepito dai sensi e della politica è una cosa che condividevano pure i filosofi antichi, a partire da Descartes, che basò la sua filosofia sulle scoperte di Galileo, i filosofi cominciarono a sospettare non solo delle attività che si svolgono nel foro pubblico, ma anche della contemplazione dei principi trascendentali (un'attività che venne completamente abbandonata). Arendt, *The Human Condition*, pp. 293-294. Sulla critica della Arendt alla introspezione cartesiana da cui scaturisce la perdita del contatto del soggetto con il mondo esteriore, così come su quella al soggettivismo romantico (per esempio di un Rousseau) nella sua continuazione nella filosofia di Heidegger, si veda: Villa, *Arendt and Heidegger*, pp. 194-195, 232 e ss. La critica della Arendt alla filosofia heideggeriana a causa della sua natura poco politica, in quanto manifestazione e promotrice di quella *worldlessness* tipica della modernità, è un tema piuttosto complesso. Essa la si può ritrovare già nel saggio "What Is *Existenz* Philosophy?" del 1946; la prima opera ad essere pubblicata della Arendt su Heidegger. Su questo tema, un buon punto di partenza è il testo della Villa che abbiamo appena citato (soprattutto i capitoli 7 ed 8).

¹³⁶¹ Arendt, *The Human Condition*, pp. 38, 52.

¹³⁶² Si tratta del titolo dell'opera di una studiosa italiana della Arendt, Renata Viti Cavaliere, che è sicuramente tra gli studi migliori su questo particolare aspetto della sua filosofia. Cavaliere, *Critica della vita intima*.

rise of the modern age and the concomitant decline of the public realm, will always greatly intensify and enrich the whole scale of subjective emotions and private feelings, this intensification will always come to pass at the expense of the assurance of the reality of the world and men.”¹³⁶³

A questo proposito è cruciale la distinzione che la Arendt compie in quel testo dove più si è occupata del *foro interno*, *The Life of the Mind*, tra ‘mente’ ed ‘anima’; una distinzione che come si ricorderà risale a Platone e che da allora risulterà fondamentale per molti filosofi. Nella interpretazione della Arendt, il secondo termine sta a indicare la sfera interna animata da una molteplicità informe di passioni, sentimenti ed emozioni, su cui non abbiamo il controllo ma che passivamente patiamo (dal verbo greco *pathein*, soffrire, a cui si ricollega la parola *pathos*). La mente, invece, è quella parte della vita interiore che si divide in una pluralità di facoltà – pensare, volere e giudicare – caratterizzata da una “sheer activity” per la quale “like all other activities, can be started and stopped at will.”¹³⁶⁴ Ma la grande differenza non risiede tanto, a nostro modo di vedere, nell’attività di una e nella passività dell’altra in sé, perché la Arendt come sappiamo sottolinea di continuo che anche nell’attività più nobile, quella politica, siamo al tempo stesso *doers* e *sufferers*; quanto piuttosto nel fatto che dal punto di vista dell’anima ogni essere umano è uguale ad un altro, perché le passioni senza una rappresentazione articolata nel mondo esteriore sono identiche per tutti gli individui, mere occorrenze biologiche. Se considerato dal punto di vista della ‘mente’, invece, l’essere umano emerge come un essere a cui è dato il potere di distinguersi, compiendo quel salto dal ‘meramente biologico allo spirituale’¹³⁶⁵, nel momento in cui è proprio attraverso le facoltà della mente che egli determina il suo modo di agire e stabilisce i criteri attraverso cui giudicare e condurre la propria esistenza¹³⁶⁶. Attraverso l’azione e il discorso emerge il ‘chi’ più autentico dell’individuo e alla base di questo stanno le facoltà mentali nella quale risiede

¹³⁶³ Arendt, *The Human Condition*, pp. 50. E più avanti: “Since our feeling for reality depends utterly upon appearance and therefore upon the existence of a public realm into which things can appear out of the darkness of sheltered existence, even the twilight which illuminates our private and intimate lives is ultimately derived from the much harsher light of the public realm.” Arendt, *The Human Condition*, p. 51. La rivalutazione ‘ontologica’ del mondo delle apparenze viene approfondita, come abbiamo visto, in *The Life of the Mind*. Si veda supra note 1249 e 1251.

¹³⁶⁴ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 72.

¹³⁶⁵ Cavaliere, *Critica della vita intima*, p. 18.

¹³⁶⁶ Se prima abbiamo parlato di una specie di priorità ontologica del mondo esteriore, ora dobbiamo specificare che questo non vuol dire certamente che la Arendt sia una materialista: “... the principles by which we act and the criteria by which we judge and conduct our lives depend ultimately on the life of the mind.” Arendt, *The Life of the Mind*, p. 71.

quella fondamentale capacità di ‘significare’, che è ciò che realmente contraddistingue l’umanità dalle altre forme viventi¹³⁶⁷. La Arendt scrive:

“No mental act, and least of all the act of thinking is content with its object as it is given to it. It always transcends the sheer givenness of whatever may have aroused its attention.”¹³⁶⁸

E poco più avanti:

“The life of the mind in which I keep myself company may be soundless; it is never silent and it can never be altogether oblivious of itself, because of the reflexive nature of all its activities.”¹³⁶⁹

In sostanza, come mette bene in luce la professoressa Viti Cavaliere la ‘critica della vita intima’ della Arendt è mossa dal convincimento che “nel segreto della vita intima mai può avere luogo l’identità personale, perché l’anima così strettamente legata al corpo sarebbe in balia del processo vitale.”¹³⁷⁰ La vita interiore delle emozioni, chiusa in se stessa, senza una trasformazione che la renda adatta al mondo pubblico, è inservibile dal punto di vista politico nel momento in cui questi significati interni non permettono che emerga il carattere unico e indistinguibile di un individuo attraverso parole e fatti che ricevano il suggello del giudizio degli altri. Così, come scrive la Viti Cavaliere, nella lettura della Arendt cercare il

¹³⁶⁷ Emerge qui chiaramente quell’indole tipicamente politica e ‘mondana’ di una pensatrice come la Arendt che ha celebrato la *vita activa* come la manifestazione più nobile della umanità; un’attitudine che potremmo contrastare, per esempio, con quella di un poeta intimista come Fernando Pessoa, che a proposito del sogno scrisse: “Só o que sonhamos é o que verdadeiramente somos, porque o mais, por estar realizado, pertence ao mundo e a toda a gente. Se realizasse algum sonho, teria ciúmes dele, pois me haveria traído com o ter-se deixado realizar.” E anche: “O sonhador não é superior ao homem activo porque o sonho seja superior à realidade. A superioridade do sonhador consiste em que sonhar é muito mais prático que viver, e em que o sonhador extrai da vida um prazer muito mais vasto e muito mais variado do que o homem de acção. Em melhores e mais directas palavras, o sonhador é que é o homem de acção. Sendo a vida essencialmente um estado mental, e tudo, quanto fazemos ou pensamos, válido para nós na proporção em que o pensamos válido, depende de nós a valorização. O sonhador é um emissor de notas, e as notas que emite correm na cidade do seu espírito do mesmo modo que as da realidade. Que me importa que o papel-moeda da minha alma nunca seja convertível em ouro, se não há ouro nunca na alquimia factícia da vida?” Pessoa, *Livro do Desassossego*. pp. 185, 65 Il che non significa, lo vogliamo rimarcare ancora, che la Arendt fosse insensibile al potere dei sogni e dell’extra-cosciente nella nostra vita.

¹³⁶⁸ Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 73-74.

¹³⁶⁹ Ibid., p. 75.

¹³⁷⁰ Cavaliere, *Critica della vita intima*, p. 17.

segreto dell'identità del soggetto ascoltando "il rumore dell'anima... nell'oscurità del non apparire" è una impresa vana perché "il segreto morirebbe con noi."¹³⁷¹

Tale segreto viene invece rilevato solo attraverso la libertà di iniziare un nuovo corso di azioni con la quale l'essere umano può sfuggire al determinismo dei processi naturali, ed esso riguarda non tanto la sua 'soggettività' quanto piuttosto quello che la Arendt definisce la sua 'personalità': vale a dire il suo carattere pubblico e politico, ciò a cui i greci si riferivano con il termine *daimon*, lo spirito guardiano che accompagna e marca un individuo lungo tutta la sua vita differenziandolo da tutti gli altri e che si manifesta nel modo più chiaro al finale di questa¹³⁷². Così come spiega George Kateb, secondo quest'autrice è il *self* pubblico a risultare quello più autentico nel momento in cui si manifesta nel palcoscenico dello spazio pubblico attraverso fatti e parole che non solo mostrano la sua capacità di sfuggire al determinismo della natura, ma danno anche una coerenza al caos dell'indeterminazione della vita interna dell'"anima"¹³⁷³.

Da queste considerazioni possiamo concludere che la Arendt certamente non nega la rilevanza politica della vita interiore ed in particolare di ciò avviene al di là dello 'sfondo della coscienza vigile'¹³⁷⁴, un ambito verso il quale mostra una grande sensibilità. La partecipazione emotiva, come abbiamo visto, gioca per lei un ruolo significativo nella comprensione e al teorico, così come al politico, non si può chiedere di astrarsi da esse senza che questo implichi un'amputazione della comunicazione. Tuttavia, ella è sempre molto attenta nel mettere in guardia che non tutto ciò che avviene in *foro interno* ha una rilevanza immediatamente politica. Nell'impostazione della Arendt risulta fondamentale che le occorrenze che avvengono nell'interiore dell'individuo debbano sempre essere trasformate "into a shape to fit... for public appearance", vale a dire private del loro carattere 'privatistico', idiosincratico e rese 'pubbliche', cioè comunicabili ed argomentabili nel foro

¹³⁷¹ Ibid., p. 20. Si veda anche: Kateb, *Hannah Arendt*, p. 4.

¹³⁷² Arendt, *The Human Condition*, pp. 70-71. Arendt, *Men in Dark Times*, p. 73.

¹³⁷³ Kateb, *Hannah Arendt*, p. 8. Da ciò segue anche che secondo la Arendt la libertà rilevante non è quella "inner freedom" (la libertà di coscienza) dei filosofi: una libertà senza manifestazioni esterne e dunque politicamente poco rilevante; bensì quella che si manifesta e si vive nella sfera pubblica attraverso e nel contatto con gli altri. È questa l'esperienza primaria della libertà, essendo quella interiore solo una derivazione di questa. Una libertà che è sì radicata nel mondo interiore del 'cuore' e della 'mente', ma solo nel momento in cui questo viene inteso come qualcosa che esiste in relazione con il mondo esterno e non come uno spazio dove il *self* è protetto da ciò che lo circonda. Arendt, *Between Past and Future*, pp. 146-148. Secondo la Viti Cavaliere, l'aver espropriato la "roccaforte interiore del pensare da soli" costituisce la "svolta epocale" compiuta dalla Arendt. Cavaliere, *Critica della vita intima*, p. 23.

¹³⁷⁴ Cavaliere, *Critica della vita intima*, p. 11. Il mondo della 'letargia', secondo l'espressione di Roiz. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, passim.

esterno¹³⁷⁵.

Così, per esempio, il fondamentale concetto arendtiano dello *storytelling*, vale a dire quella “ever-recurrent narration” con la quale costantemente risignifichiamo ciò che abbiamo vissuto e dunque ‘chi’ siamo, non va letta tanto in chiave psicologista: un modo attraverso cui lenire il patimento di esperienze vissute mediante la manifestazione di ciò che è stato represso; quanto piuttosto in chiave politica. Come nota la Young-Bruehl, se è vero che l’arte del raccontare ha la capacità di far emergere cose che una teoria non può percepire, o a cui non è interessata, questa non deve mai cadere nel soggettivismo e nell’introspezione¹³⁷⁶. Ciò che conta è, ancora una volta, il significato pubblico che può scaturire da un racconto: la sua abilità di dare coerenza al significato che emerge dalle azioni e dai discorsi di un individuo, e il contributo che in questo modo dà a perfezionare l’identità pubblica del suo *self*¹³⁷⁷; il suo potere di far riconciliare con il passato ricordandolo e ri-vivendolo, attraverso una narrazione che dia un senso compiuto, anche se non definitivo, a quel cumulo informe di avvenimenti, esperienze, patimenti che sono stati vissuti. Una funzione che, però, può essere compiuta solamente quando i sentimenti più immediati e personali, come l’indignazione e la rabbia, si siano placati con il passare del tempo¹³⁷⁸, rendendo possibile quella imparzialità e quella mentalità ampliata attraverso cui il privato deve essere filtrato prima di divenire pubblico.

Ciò che in termini pratici queste considerazioni significano, la Arendt ce lo mostra in modo chiaro nel suo resoconto del processo ad Eichmann, nel momento in cui, commentando la decisione della corte di lasciare la possibilità di testimoniare a tutti quegli ebrei i quali fossero stati vittime delle decisioni di Eichmann – una decisione che avrebbe potuto essere giudicata in termini positivi, come una via perché quell’enorme patimento trovasse espressione – ci ricorda che per ‘raccontare’ è necessario una grande purezza d’animo e che solo i giusti possono farlo¹³⁷⁹. Trasferire il proprio *foro interno* nello spazio pubblico richiede sempre una prospettiva pubblica e politica e mai ‘soggettivista’.

¹³⁷⁵ Arendt, *Between Past and Future*, p. 146.

¹³⁷⁶ Young-Bruehl, E., "Hannah Arendt's Storytelling", in L. P. Hinchman e S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, NY, State University of New York Press, 2006, pp. 42-43.

¹³⁷⁷ Kateb, *Hannah Arendt*, p. 8.

¹³⁷⁸ Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 20-21.

¹³⁷⁹ Arendt, *La banalità del male*, p. 236.

Innanzitutto, nella lettura della Arendt, le occorrenze del *foro interno* possono avere una dimensione pubblica solo nella misura in cui esse sono comunicabili agli altri, cioè, secondo lei, articolabili attraverso il linguaggio. Il dolore e il piacere, per esempio, sono a suo modo di vedere emozioni, o sensazioni, molto poco pubbliche perché difficilmente comunicabili: “pain and pleasure, like everything instinctual, tend to muteness, and while they may well produce sound, they do not produce speech and certainly not dialogue.”¹³⁸⁰ Ed in particolare, il dolore è per lei probabilmente la sola esperienza che un individuo può provare la cui natura è esclusivamente privata, cioè impossibile da comunicare:

“Not only is it perhaps the only experience which we are unable to transform into a shape fit for public appearance, it actually deprives us of our feeling for reality to such an extent that we can forget it more quickly and easily than anything else. There seems to be no bridge from the most radical subjectivity, in which I am no longer ‘recognizable,’ to the outer world of life. Pain, in other words, truly a borderline experience between life as ‘being among men’ (*inter homines esse*) and death, is so subjective and removed from the world of things and men that it cannot assume an appearance at all.”¹³⁸¹

Una impostazione di questo tipo mette in luce una sottile ma rilevante divergenza tra la Arendt e la prospettiva retorica sostenuta in questo lavoro. Così come abbiamo visto in relazione a Gadamer, secondo l’analisi di Javier Roiz anche in questa pensatrice sarebbe presente quel convincimento tipicamente filosofico che a partire da Socrate arriva fino a Kant e in tutto il romanticismo, per cui tutto ciò che occorre nella mente umana è significativo politicamente solo nel momento in cui viene articolato attraverso il discorso¹³⁸²; un convincimento che naturalmente richiama quella idea che Nietzsche rimproverava a Socrate secondo cui tutto deve essere cosciente per essere bello e tutto deve essere conosciuto per essere buono¹³⁸³. Per la Arendt, non solo il poter essere rese mediante

¹³⁸⁰ Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 15-16.

¹³⁸¹ Arendt, *The Human Condition*, p. 51.

¹³⁸² Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 200.

¹³⁸³ Si veda supra nota 776.

l'articolazione discorsiva è una condizione necessaria affinché le occorrenze interne all'individuo perdano il loro carattere esclusivamente 'soggettivo' divenendo rilevanti dal punto di vista politico; ma il linguaggio e l'interazione dialogica assumono una tale importanza nel definire la nostra umanità che, secondo lei, "the world is... humane... only when it has become the object of discourse."¹³⁸⁴ L'orribile o il sublime, per esempio, sono due esperienze che sfuggono a un'articolazione discorsiva e proprio per questo a suo modo di vedere non pienamente umane (e dunque certamente non politiche), ma a metà strada tra essere umano e Dio¹³⁸⁵.

A questo proposito bisogna ricordare che, come abbiamo visto anteriormente, secondo la Arendt il pensiero ha sempre un carattere discorsivo e conseguentemente, in una certa misura, dialogico e pubblico. Allo stesso tempo, abbiamo anche visto come sia nella tradizione retorica che nell'interpretazione di quest'autrice il pensiero abbia sempre un carattere derivato rispetto alle esperienze vissute, le quali rappresentano il nutrimento e la linfa che lo animano, e come queste risultino particolarmente importanti per la facoltà politica *par excellence*: quella del giudizio. Esperienze che, naturalmente, includono anche quelle emozioni, sentimenti e sensazioni vissute dall'«anima» e che la Arendt considera prettamente private¹³⁸⁶. E pur tuttavia, il suo intento di rivalutazione della *vita activa* la spingono a una tale glorificazione del *foro externo* - un gesto che molto opportunamente è stato definito "como exhibicionista de la política" - da dare l'impressione di equiparare *tout court* il 'politico' e il 'pubblico' con l'«esterno»; cioè di sostenere che dal punto di vista filosofico o politico ciò che conta è solamente quello che viene articolato ed esplicitato¹³⁸⁷. Se è vero, come abbiamo visto precedentemente, che tale impressione è in certa misura superficiale, giacché la Arendt è cosciente del fatto che gran parte di ciò che muove il pensiero sia costituita da avvenimenti di cui non siamo coscienti, e che la sfera extra-cosciente ha una forte ripercussione nei nostri comportamenti pubblici¹³⁸⁸, è altrettanto vero

¹³⁸⁴ Arendt, *Men in Dark Times*, p. 24.

¹³⁸⁵ Ibid., p. 25.

¹³⁸⁶ Il ruolo delle emozioni nel giudizio, come sappiamo, è un tema molto importante dal punto di vista retorico. Nell'attualità esso è stato trattato da due autori molto 'retorici': Bryan Garsten e soprattutto Javier Roiz. In particolare Roiz ha analizzato la rilevanza dal punto di vista politico di quello che lui chiama il mondo della 'letargia', prendendo in esame un pensatore raramente associato alla politica, ma a suo giudizio profondamente politico: Sigmund Freud. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, cap. 7 e 8. Garsten, *Saving Persuasion*, passim. Abbiamo visto come, secondo la Arendt, la partecipazione emotiva è una componente fondamentale per il teorico nel momento in cui si avvicina a fenomeni politici complessi come fu il totalitarismo.

¹³⁸⁷ Roiz, *La recuperación del buen juicio*, p. 192.

¹³⁸⁸ Si vedano supra note 1355, 1356 e 1367.

che essa risulta inevitabilmente dalla determinazione con cui la Arendt persegue quel suo obiettivo primario di rovesciare il *contemptus* dei filosofi per il mondo pubblico e la politica, finendo con il ricadere in quell'altro pregiudizio tipicamente filosofico che Nietzsche rimproverava a Socrate.

Nei capitoli anteriori ci siamo soffermati su alcuni pensatori che hanno studiato il ruolo pubblico degli spazi interni, così come di ciò che rientra in qualche modo nella categoria dell'ineffabile. Ci stiamo riferendo alla teoria dell'origine poetica di Vico, la sua analisi dei *mutoli*, oppure all'analisi del linguaggio simbolico e della trascendenza in Voegelin, attraverso le quali abbiamo visto come queste parti extra-razionali, o extra-coscienti, che possono avere una grande rilevanza dal punto di vista politico (si pensi a tutti quegli elementi dei nostri convincimenti più profondi che sfuggono a una piena comprensione razionale), vengono spesso significati attraverso un linguaggio simbolico ed evocativo, o anche attraverso forme extra-linguistiche. Abbiamo visto come anche lo stesso silenzio possa avere, dal punto di vista retorico, una grande importanza, nel momento in cui esistono silenzi semanticamente ricchissimi.

Tutte queste tematiche non sono niente affatto estranee alla Arendt. In particolare, ella scrisse cose piuttosto interessanti a proposito delle metafore. In *The Life of the Mind*, quest'autrice ci ha dato un resoconto accurato del ruolo che esse ricoprono nel funzionamento del pensiero, descrivendole come la fonte da cui questo scaturisce, il ponte tra l'astrazione attraverso cui questo si svolge in *foro interno* e la concretezza del mondo reale sulla quale esso pensa:

“The metaphor, bridging the abyss between inward and invisible mental activities and the world of appearances, was certainly the greatest gift language could bestow on thinking and hence on philosophy.”¹³⁸⁹

In modo non dissimile da Vico, o anche da Heidegger (che ella cita), la Arendt attribuisce alle metafore un ruolo originario nella formazione del pensiero, stabilendo una relazione di discendenza tra la poesia e la filosofia, tra le epopee omeriche e, per esempio, l'uso della

¹³⁸⁹ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 105, cfr. 98-125. Sulle metafore si veda anche: Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 165-166.

parabole in Parmenide o del mito in Platone¹³⁹⁰. Tutto il linguaggio, così come il pensiero, ci dice appoggiandosi su Aristotele (e Shelley), è in un certo senso metaforico giacché funziona stabilendo intuitivamente similitudini tra relazioni così come descritto nel modello dei quattro termini della definizione aristotelica di metafora (B sta ad A, come C sta a D). Le metafore vanno intese dunque nella loro accezione originaria greca del *metapherein* (trasportare), perché compiono l'essenziale funzione del 'trasportare' un significato per via analogica a cose nuove aprendo nuovi campi semantici¹³⁹¹. In questo senso, sostiene la Arendt riprendendo Kant (ma anche Nietzsche, aggiungiamo noi), la metafora rappresenta il meccanismo attraverso cui la ragione speculativa funziona: come abbiamo detto, un ponte tra l'astrazione del pensiero e la concretezza delle sensazioni che ci arrivano dal mondo esterno.

E questo ruolo di *trait d'union* tra due sfere esistenzialmente differenti (ma non separate) – quella del pensiero e quella del mondo delle apparenze - risulta particolarmente importante soprattutto nei casi in cui il pensare spinge a trascendere la sfera delle apparenze e del senso comune, vale a dire ciò che è dato dai sensi, per avventurarsi in zone più astratte. È qui, infatti, che le metafore si rivelano essenziali, nel momento in cui dotano di contenuto 'concreto' intuizioni che altrimenti resterebbero vuote, perse nell'astrazione del pensiero. Ed è per questo che, avvicinandosi alle posizioni sostenute da Voegelin, la Arendt (seguendo invece le tracce di Kant) ci spiega come alla base delle intuizioni della metafisica ci siano sempre delle metafore e come tutti i termini filosofici siano, in fondo, delle metafore morte: testimonianze dello sforzo immaginativo del pensiero quando si avventura in zone semantiche inesplorate e che riacquistano il loro significato vivo solo quando vengono immerse di nuovo in quel contesto originario in cui furono generate (ancora una volta come secondo Voegelin). E ancor di più, come tutti i grandi sistemi filosofici appoggino su una essenziale base metaforica attraverso la quale i grandi pensatori cercando di dare contenuto a quel nucleo del loro sistema che, pur essendo stato intuito, rimane ineffabile, trascendente, al di là di una piena e chiara articolazione discorsiva¹³⁹².

¹³⁹⁰ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 108.

¹³⁹¹ L'esempio che ci fornisce la Arendt è questo: "Thus a cup is in relation to Dionysus what a shield is to Ares. The cup accordingly will be metaphorically described as the 'shield of *Dionysus*.'" Ibid., p. 103.

¹³⁹² Per spiegare questo punto la Arendt cita il poeta Ernest Fenollosa: "Metaphor is... the very substance of poetry" senza di essa "there would have been no bridge whereby to cross from the minor truth of the seen to the major truth of the unseen." Sono proprio i poeti, infatti, quelli che per ovvie ragioni hanno riflettuto di più sul significato delle metafore. Ibid., pp. 104-106, 112-116.

Risulta dunque da queste considerazioni, che la Arendt è perfettamente cosciente dell'inadeguatezza del discorso rispetto al pensiero così come del fatto che le metafore risultano fondamentali per superare questo deficit di 'dicibilità', permettendoci di esprimere in qualche modo l'ineffabile. E pur tuttavia ci sembra che ella non esplori più a fondo il valore 'politico' di un tale significato, come invece è stato fatto da altri autori tra cui Vico o Voegelin. Il valore che, per esempio, il linguaggio metaforico o simbolico può avere per comunicare pubblicamente quelle esperienze più indicibili, eppur politicamente molto rilevanti, come quelle dell'orrore o del dolore. Così come il valore dei miti nel simboleggiare pubblicamente e dunque politicamente quella componente trascendente e ineffabile presente in ogni visione del mondo, nei principi ultimi dell'azione¹³⁹³. Nel suo intento di rivalutare a tutti i costi il mondo pubblico delle apparenze, il dialogo continuo tra differenti punti di vista come via privilegiata della politica, la Arendt ha finito però con il trascurare l'importanza pubblica (anche se non filosofica) dell'«indicibile», o di ciò che può essere al più semplicemente evocato, così come ci rivelano chiaramente queste considerazioni:

“There may be truths beyond speech, and they may be of great relevance to man in the singular, that is, to man in so far as he is not a political being, whatever else he may be. Men in the plural, that is, men in so far they live and move and act in this world, can experience meaningfulness only because they can talk with and make sense to each other and to themselves.”¹³⁹⁴

¹³⁹³ Si pensi per esempio al caso del significato del mito nella filosofia di Platone. Se da un lato la Arendt riconosce la vicinanza della poesia con la filosofia e il ruolo delle metafore nel pensiero metafisico, d'altro lato ci dà in una occasione una lettura molto riduttiva dei miti platonici (differente di quella di Voegelin per esempio) secondo la quale questi svolgerebbero una funzione puramente strumentale: “simply an ingenious device to enforce obedience upon those who are not subject to the compelling power of reason, without actually using external violence.” Arendt, *Between Past and Future*, p. 111. Cfr.: Arendt, "Philosophy and Politics", pp. 79-80. Arendt, "Thinking and Moral Considerations", p. 181. D'altro canto, a testimonianza della sua grande capacità analitica, nelle stesse pagine di *The Life of the Mind* in cui ci spiega il grande valore delle metafore, ci mette subito in guardia dal pericolo che il loro abuso comporta: quello di schiacciare con il potere dell'evidenza delle percezioni sensoriali ogni analisi critica. Un potere di cui molte pseudoscienze hanno abusato per 'vendere' i propri risultati. Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 112-113. Ad un livello più politico, abbiamo visto precedentemente come la capacità di stabilire analogie comportasse il rischio di rendere ciechi di fronte alla unicità dei fenomeni, come successe nel caso del totalitarismo il cui carattere rivoluzionario fu offuscato dal suo paragone con i regimi autoritari.

¹³⁹⁴ Arendt, *The Human Condition*, p. 4.

Ma la questione del valore pubblico delle emozioni secondo la Arendt può essere affrontata anche da un altro punto di vista, che risulta ugualmente interessante da una prospettiva retorica. Ci stiamo riferendo alla questione di quanto i vari sentimenti ed emozioni siano, per loro natura, 'idonei' alla politica. Da grande filosofa qual è, una pensatrice dotata di una sottile capacità analitica di notare le differenze rilevanti ed entrare nei dettagli, la Arendt ci ha proposto in alcuni dei suoi scritti sprazzi di quella che potremmo chiamare una 'fenomenologia politica' delle emozioni e dei sentimenti, il cui antecedente più noto è quello del libro II della *Retorica* di Aristotele.

Analizzando il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nella vita pubblica, la nostra autrice è molto attenta nel sottolineare come non tutti siano per loro natura idonei ad apparire nello spazio pubblico e, soprattutto, utili dal punto di vista politico. L'amore, per esempio, è a suo avviso un sentimento certamente potentissimo, e pur tuttavia totalmente avverso alla politica, nel momento in cui tende a sottrarci dal mondo in una sfera privata e ad annullare quello spazio comune esistente tra le persone che unisce (in una comunità di cittadini con il diritto di prendere parte alla politica) e separa (tra individui distinti) ed è la condizione per la quale è possibile l'azione politica. "[F]or this reason" scrive la Arendt l'amore è "not only apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all antipolitical human forces."¹³⁹⁵ Ma anche un sentimento prossimo all'amore e tradizionalmente associato alla politica come quello della fratellanza, che ha permesso a molte minoranze oppresse di mantenersi coese di fronte alle tragedie comuni, oppure quello della compassione, alla base di molti moti rivoluzionari, sono, secondo lei, avversi alla politica. E questo perché il primo, in modo simile all'amore, è un sentimento che produce una forte intimità tra i suoi membri che aliena dal mondo esterno; mentre il secondo, come la paura, è di natura puramente passiva, e di conseguenza incapace di spingere all'azione politica¹³⁹⁶.

In termini generali, così come emerge dalle considerazioni della Arendt nel suo saggio su Lessing, sembrerebbe che dal suo punto di vista passioni e sentimenti siano tanto

¹³⁹⁵ Ibid., p. 242. L'amore è un sentimento che "is killed, or rather extinguished, the moment it is displayed in public." Arendt, *The Human Condition*, p. 51. Su questo, si consulti questo interessante articolo: Chiba, S., "Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship", *The Review of Politics*, vol. 57, no. 3 (1995), pp. 505-535. Ricordiamo che l'amore è un tema verso il quale la Arendt ha sempre mostrato un certo interesse, a cominciare dalla sua tesi dottorale, dedicata al concetto dell'amore nel pensiero di Sant'Agostino.

¹³⁹⁶ Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 13-15.

più ‘politici’ quanto più essi hanno la capacità di coinvolgerci con gli altri e quanto più senso della realtà siano in grado di darci. Così se la speranza e la paura, come sostenevano i greci, sono dannosi perché nella prima “the soul overleaps reality” mentre nella seconda “it shrinks back from it”; la rabbia, o il riso, che sono per loro natura parziali, non oggettivi, possono invece mostrarsi sotto un altro aspetto molto politici quando ‘ci rivelano ed espongono il mondo’; proprio nello stesso modo del piacere, che prima avevamo visto essere per la Arendt una sensazione poco politica, e di cui invece in un’altra occasione scrive che “is fundamentally the intensified awareness of reality, springs from a passionate openness to the world and love for it” e che dunque da questo punto di vista risulta esserlo abbastanza¹³⁹⁷.

Un sentimento indubbiamente ‘politico’ è invece quello dell’amicizia, nel senso che ad essa davano i greci ed i romani. Lo spirito agonistico che caratterizzava la *polis* greca, fomentato dalla pratica del confronto tra opinioni diverse e dalla ricerca della fama, doveva trovare un contraltare a tali spinte centrifughe. Qualcosa che Aristotele individuò proprio nell’esperienza dell’amicizia. Più che il sentimento di giustizia, è secondo lui quello dell’amicizia (*philia*) a risultare fondamentale per tenere coesa la comunità, nel momento in cui parifica (*isasthenai*) chi la condivide in una relazione dialogica nella quale ognuno è mosso da un’autentica apertura ad ascoltare la verità dell’altro¹³⁹⁸:

“the political element in friendship is that in the truthful dialogue each of friends can understand the truth inherent in the other’s opinion.”¹³⁹⁹

Questo tipo di amicizia, incarnato in forma paradigmatica nell’attitudine di Socrate verso i suoi concittadini, fa emergere una comunanza tra gli individui che, nell’interpretazione della Arendt, non va tanto intesa dal punto di vista ‘personale’, quanto piuttosto come quella determinata dal fatto di condividere una stessa realtà sulla quale, pur essendo comune a tutti, a ognuno è riconosciuto il diritto di avere un’opinione differente¹⁴⁰⁰. Questo tipo di “readiness to share the world with other men” è l’umanità che l’amicizia permetteva raggiungere, che i greci chiamavano *philantropia* e che nei romani diverrà la *humanitas*: un’attitudine di apertura verso gli altri ancora più profonda che nel caso dei greci, perché

¹³⁹⁷ Ibid., pp. 6-7.

¹³⁹⁸ Arendt, "Philosophy and Politics", p. 83.

¹³⁹⁹ Ibidem.

¹⁴⁰⁰ Ibid., p. 84.

estendibile pure verso le popolazioni non romane¹⁴⁰¹.

Anche in questo caso, le riflessioni della nostra autrice si mostrano molto prossime ai punti di vista retorici sostenuti in questo lavoro, ma con dei sottili e pur rilevanti scostamenti. A nostro modo di vedere, difatti, se l'interpretazione del concetto di amicizia della Arendt risulta certamente condivisibile nel momento in cui sottolinea un'apertura all'altro che abbiamo già messo in luce trattando della retorica di Cicerone; da un altro punto di vista, la sua posizione su questo tema lascia intravedere ancora una volta quel presupposto tipicamente filosofico a cui ci siamo appena riferiti: il primato del cosciente su tutto il resto. Tale primato però, vogliamo specificarlo subito, non risulta con la stessa evidenza che avevamo riscontrato per esempio in un pensatore come Gadamer, perché nella Arendt una tale inclinazione 'filosofica' viene compensata da un'altra inclinazione, certamente di non minore intensità, di tipo 'retorico'¹⁴⁰².

La lettura 'politica' e non 'personalistica' dell'amicizia che ci offre la Arendt, si caratterizza per il fatto di permettere attraverso il dialogo quella ricerca collettiva del significato, se non della verità, di cui è fatta la politica. Sempre a proposito di questa amicizia socratica (e aristotelica), ella ci dice:

“More than his friend as a person, one friend understands how and in what specific articulateness the common world appears to the other, who as a person is forever unequal or different.”¹⁴⁰³

Questa capacità di “understanding the greatest possible number and variety of realities... as those realities open themselves up to the various opinions of citizens and at the same time, in being able to communicate between the citizens and their opinions so that the commonness of this world become apparent”, è come sappiamo secondo la Arendt la capacità politica *par excellence*. Si tratta, appunto, di una capacità di capire la “specific articulateness the

¹⁴⁰¹ In particolare, la Arendt sottolinea che nel sistema politico romano si prevedeva che alle popolazioni di differenti etnie e discendenze venisse concessa la possibilità di acquisire la cittadinanza romana e con essa il diritto di partecipare alla vita politica. Arendt, *Men in Dark Times*, pp. 24-25.

¹⁴⁰² Questa questione è stata già trattata anche da Javier Roiz e Victor Alonso. In particolare, Victor Alonso ha messo in luce, pur da un angolo diverso dal nostro, questa stessa contraddizione nel pensiero della Arendt notando correttamente come ella stessa avesse detto che queste flagranti contraddizioni sono presenti solo nei grandi pensatori. Alonso, *Una ciudadanía retórica y democrática*, pp. 427-434. Roiz, *La recuperación del buen juicio*, cap. 4 e 5.

¹⁴⁰³ Arendt, "Philosophy and Politics", pp. 83-84.

common world appears to the other” e non, specifica, i “subjective viewpoints, which of course also exist but which do not concern us.”¹⁴⁰⁴ Qualcosa per la quale è necessario ciò che in un’altra occasione definì, richiamando il linguaggio biblico del Re Salomone, un “comprehensive heart”, vale a dire ciò che:

“alone enables us to see things in their proper perspective, to be strong enough to put that which is too close at a certain distance so that we can see and understand it without bias and prejudice, to be generous enough to bridge abysses of remoteness until we can see and understand everything that is too far away from us as though it were our own affair.”¹⁴⁰⁵

Se questa capacità fosse diffusa tra la cittadinanza, conclude la Arendt, “then the prerequisite would be for each citizen to be articulate enough to show his opinion in its truthfulness and therefore to understand his fellow citizens” e la delicatissima questione della convivenza tra individui, che in fin dei conti risultano essere tra di loro degli estranei, risulterebbe meno spinosa¹⁴⁰⁶.

Principio di identità, amicizia, verità e psicologia

Naturalmente, anche la retorica sosteneva l’importanza di comprendere i punti di vista altrui e di saperli comunicare; anzi, possiamo dire che queste idee rappresentino il nucleo stesso dei suoi insegnamenti. Tuttavia, mentre la ‘comprensione’ richiesta dalla retorica doveva spingersi come sappiamo fin dentro l’animo dei propri interlocutori per cercare di carpire le ragioni che lì in fondo trovano radice e che non possono essere giustificate esternamente, la Arendt ci propone a nostro modo di vedere una visione dell’amicizia e della comprensione ancora una volta eccessivamente ‘filosofica’, che si limita a ciò che l’altro dice, al suo argomento, come se questo potesse essere scisso dalla sua persona. Cerchiamo di capire più a fondo la questione.

Secondo la Arendt il senso più profondo della funzione politica del filosofo che si trae dall’insegnamento socratico risulterebbe quello di farsi promotore di questo tipo di

¹⁴⁰⁴ Ibid., p. 84.

¹⁴⁰⁵ Arendt, "Understanding and Politics", pp. 322-323.

¹⁴⁰⁶ Ibid., p. 322.

comunanza tra i cittadini rappresentato dall'amicizia, che consiste nel sapere vedere la verità particolare nelle opinioni altrui. Ma nella visione socratica, questo tipo di relazione politica poggia sull'adempimento previo di due precetti essenziali: il primo, il 'conosci te stesso' dell'Oracolo di Delfi, e il secondo, quella massima espressa da Socrate nel *Gorgia* a cui ci siamo già riferiti secondo cui 'è meglio essere in disaccordo con il mondo intero, che con se stessi'¹⁴⁰⁷. Nell'interpretazione che ne ha dato la Arendt, queste due massime racchiudono non solo la motivazione esistenziale che sta alla base della scelta di vita del filosofo, ma allo stesso tempo anche la sostanza del suo ruolo pubblico. Ella scrive:

“only through knowing what appears to me – only to me, and therefore remaining forever related to my own existence – can I ever understand truth. Absolute truth, which would be the same for all men and therefore unrelated, independent of each man's existence, cannot exist for mortals. For mortals the important thing is to make *doxa* truthful, to see in every *doxa* truth and to speak in such a way that the truth of one's own opinion reveals itself to oneself and to others.”¹⁴⁰⁸

Rivelare la verità nell'opinione è il compito politico che un cittadino con un'attitudine filosofica deve svolgere. Come abbiamo visto nel capitolo 1, quando ci siamo occupati della diatriba tra Socrate, Platone e la sofistica, e successivamente nel capitolo 5 quando abbiamo ripreso il tema attraverso l'analisi della dialettica socratica di Gadamer, questo sforzo di 'veridicità' sia con se stessi che verso gli altri, un genuino consegnarsi allo svolgimento dell'argomento verso la ricerca del mutuo intendimento, è alla base dell'idea del dialogo secondo questi pensatori. Il sofista era, in questo senso, proprio la negazione del filosofo nel momento in cui ciò che muoveva il suo discorso non era l'intento di rivelare la verità, quanto piuttosto quello di nasconderla per ottenere dei secondi fini, ricorrendo a un uso improprio delle tecniche oratorie.

Anche nella Arendt ritroviamo il punto di vista di Socrate, Platone e Gadamer: quello che abbiamo chiamato il significato politico del principio di identità - vale a dire il principio secondo cui bisogna essere d'accordo con se stessi, l'‘armonia’ tra i due *self* che si creano del dialogo interiore durante l'atto del pensare – risulta infatti pure dal suo punto di vista una

¹⁴⁰⁷ Socrate (nel *Gorgia*), citato in: Arendt, "Philosophy and Politics", p. 84.

¹⁴⁰⁸ Ibid., pp. 84-85.

condizione necessaria non solo per pensare, ma anche per poter comunicare con gli altri e dunque per la vita in comune¹⁴⁰⁹. E questo non solo per le ragioni che abbiamo già visto - chi mente o chi manipola il discorso (cioè dice una cosa e ne pensa un'altra) è un interlocutore inaffidabile e un cattivo compagno nel comune intento di trovare un intendimento - ma anche per un'altra ragione più profonda, che la Arendt ci spiega analizzando un fenomeno vicino alla doppiezza del bugiardo o del manipolatore, ma distinto: quello dell'ipocrisia, "the vice of vices."¹⁴¹⁰

L'ipocrita è difatti colui che recita il ruolo del virtuoso nel palcoscenico del mondo pubblico essendo in realtà disinteressato alla vera natura della giustizia e del bene comune. Un ruolo che l'ipocrita recita impegnandosi completamente. Risulta infatti che egli non sta solo ingannando gli altri, ma addirittura se stesso nel momento in cui il suo *alter ego* - vale a dire il suo secondo *self* che appare nell'atto di pensare e che giudica l'autenticità e la correttezza dei suoi comportamenti - in questa performance rimane in silenzio, quasi stesse dormendo, visto in questa attuazione l'ipocrita ci si getta con tutto se stesso. In questo modo, egli finisce per compromettere le basi stesse della vita in comune. Perché se alla base dell'etica vi è quella grande scoperta di Socrate: che anche quando si compie un misfatto senza che gli altri possano assistervi, esiste ancora un testimone che è appunto questo nostro secondo *self* che giudica l'autenticità dei nostri comportamenti (ciò che tempo dopo verrà chiamato 'coscienza', cioè 'conoscere con me stesso'); il comportamento dell'ipocrita sopprime anche quest'ultimo testimone e con esso l'ultima garanzia della correttezza e autenticità dei nostri comportamenti in un mondo fatto di apparenze e segnato dalla oscurità del nostro *foro interno*¹⁴¹¹. Nelle parole della Arendt:

"he eliminates from the world, which he has populated with illusions and lying phantoms, the only core of integrity from which true appearance could rise again, his own incorruptible self. For while probably no living man, in his capacity as an agent, can claim not only to be uncorrupted but to be incorruptible, the same may not be true with respect to this other watchful and testifying self before whose eyes not our

¹⁴⁰⁹ Arendt, "Thinking and Moral Considerations", pp. 183-185. E naturalmente, tra il fatto di pensare male (così come giudicare male) e quello di fare il male, come la Arendt ci ha mostrato nel caso di Eichmann, esiste una relazione. Arendt, *La banalità del male*, pp. 55, 57.

¹⁴¹⁰ Arendt, *On Revolution*, p. 102.

¹⁴¹¹ Ibid., pp. 102-103.

motives and the darkness of our hearts but at least, what we do and say must appear. As witnesses not of our intentions but of our conduct, we can be true or false, and the hypocrite's crime is that he bears false witness against himself. What makes it so plausible to assume that hypocrisy is the vice of vices is that integrity can indeed exist under the cover of all other vices except this one. Only crime and the criminal, it is true, confront us with the perplexity of radical evil; but only the hypocrite is really rotten to the core.”¹⁴¹²

Ecco dunque il perché del principio di identità come condizione etica e politica essenziale. Esiste tuttavia anche un altro aspetto in questa questione, che ci rivela come tale principio possa costituire anche una pericolosa illusione che pone in tensione la relazione tra la verità e l'amicizia (sia con se stessi che con gli altri). La Arendt ci si avvicina nel suo illuminante saggio su Lessing, un intellettuale il cui 'dono dell'amicizia' era accompagnato da un'“autentica apertura verso il mondo” e “un genuino amore per l'umanità”¹⁴¹³. Abbiamo visto anteriormente come è proprio attraverso la figura di Lessing che la Arendt aveva proposto una rivalutazione del valore politico delle opinioni rispetto alla verità, sottolineando la libertà associata alle prime contro la tirannia della seconda. Il Lessing di cui ci parla la Arendt ci appare molto distante dall'immagine tradizionale del pensatore che si chiude nella sua torre di avorio per riflettere sulle grandi verità del cosmo allontanandosi dalla sua comunità; al contrario, si trattava di un pensatore animato da un compromesso attivo e assiduo con le vicende ‘mondane’ del suo intorno, dotato di un'“accesa *vis polemica*” e una ‘parzialità vigilante’ del tutto contraria alla ‘obiettività’ distaccata dello scienziato, ma neppure ‘soggettiva’, quanto piuttosto indice di un'attitudine partecipativa e di una volontà di prendere posizione sulle questioni più importanti in seno alla comunità¹⁴¹⁴. In questo atteggiamento consistono quel ‘dono dell'amicizia’ e quell'“amore e apertura verso il mondo” di Lessing a cui si riferisce la Arendt. Un atteggiamento di apertura dialogica e di compromesso che richiama evidentemente molto da vicino l'‘amicizia’ socratica (ed aristotelica). Socrate, almeno quanto Lessing, era legato infatti secondo la Arendt a quella pluralità di *logoi* che rappresentano le opinioni dei cittadini e che egli non contrapponeva inesorabilmente alla verità, come invece farà dopo di lui Platone. Per Socrate, infatti, una opinione è come abbiamo detto “the

¹⁴¹² Ibid., p. 103.

¹⁴¹³ Arendt, *Men in Dark Times*, p. 26.

¹⁴¹⁴ Ibid., pp. 5, 29.

formulation in speech of what *dokei moi*, that is, of what appears to me” e dunque l’inevitabile punto di partenza nel cammino verso la verità. Da lì che egli, ancora una volta a differenza di Platone e in sintonia con Lessing, fosse convinto secondo la Arendt che la persuasione non fosse un modo di comunicare opposto alla dimostrazione dialettica, ma prossimo ad esso¹⁴¹⁵.

Tuttavia, è in relazione a Lessing e non a Socrate che la nostra autrice, commentando sulla differenza tra *doxa* ed *aletheia* e sulle rivendicazioni di validità delle dottrine filosofiche, morali o religiose di quei tempi, si pone questa domanda cruciale:

“Would any such doctrine, however convincingly proved, be worth the sacrifice of so much as a single friendship between two men?”¹⁴¹⁶

Coloro i quali credono di possedere la verità in una qualche dottrina, sia essa di tipo religioso, metafisico, ideologico, o basata su qualche teoria scientifica, molto probabilmente non saranno disposti a sacrificare il loro punto di vista per salvare questa amicizia, o *humanitas*, di cui stiamo parlando. Il dovere dell’obiettività, dice la Arendt, prevarrebbe. Nel caso di Lessing, invece, questo conflitto tra amicizia ed umanità da un lato e la verità dall’altra, si risolverebbe nel modo contrario. Questo è ciò che ci insegna il suo noto dramma *Nathan il saggio*, in cui la saggezza del protagonista consiste proprio “in his readiness to sacrifice truth to friendship.” L’umanità di Lessing, in fondo, risiede proprio qui: nell’aver compreso che “truth can exist only where it is humanized by discourse, only where man says not what just happens to occur to him at the moment, but what he ‘deems truth’” e che per questo la compagnia degli altri, con cui è possibile dialogare, è sempre preferibile in ultima istanza alla solitudine di una verità che ci si impone e ci lascia senza nient’altro da dire¹⁴¹⁷.

Ecco dunque che in questa fondamentale questione Lessing prende posizione con quel Cicerone che dichiarò “Errare, mehercule malo cum Platone... quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire”, vale a dire “Per Ercole, preferisco perdermi con Platone... che avere ragione in compagnia di tali uomini (i Pitagorici)”; piuttosto che con Socrate, Platone,

¹⁴¹⁵ Arendt, "Philosophy and Politics", pp. 75, 80, 85.

¹⁴¹⁶ Arendt, *Men in Dark Times*, p. 29.

¹⁴¹⁷ Ibid., pp. 26, 29-30. Nel saggio su Karl Jaspers, contenuto nello stesso testo, la Arendt aveva scritto: “*Humanitas* is never acquired in solitude, and never by living one’s work to the public. It can be achieved only by one who has thrown his life and his person to the ‘venture into the public realm.’” Ibid., pp. 73-74.

o Aristotele, per i quali il dovere della verità veniva sopra qualsiasi legame personale¹⁴¹⁸. Per un pensatore come lui, difatti, la libertà di una pluralità di punti di vista su un mondo che si presenta ad ognuno in modo differente supererà sempre qualsiasi verità definitiva e il piacere di condividere la compagnia di un amico con cui parlare sarà sempre superiore a quello di restare soli con la propria verità.

E pur tuttavia, ci chiediamo, come è possibile comprendere quella “specific articulateness the common world appears to the other”¹⁴¹⁹ se ci si rifiuta di considerare, nel limite del possibile, quelle zone oscure e spesso mute dell’animo in cui i convincimenti più profondi sui quali le nostre opinioni e visione del mondo si radicano? E in secondo luogo, non sarà controproducente reclamare il rispetto del principio di identità socratico nel caso di convincimenti che si perdono in quelle zone dell’extra-cosciente dove esso non ha alcun valore e che trascendono la piena comprensione razionale? Reclamare il principio di identità di fronte a convincimenti che non possono essere articolati coerentemente e giustificati completamente nel foro pubblico non equivale ad una rinuncia a comprenderli? Nonostante, come abbiamo ripetuto varie volte, la Arendt sia ben cosciente del valore della parte extra-razionale, come dimostrano per esempio le sue considerazioni sul ruolo del coinvolgimento emotivo nella comprensione di un fenomeno storico, cioè che “in order to respond reasonably one must first of all be ‘moved’”¹⁴²⁰, ci sembra che ancora una volta riaffiori la questione del pregiudizio filosofico a favore del cosciente e dell’esplicito.

È certamente vero che siamo molto distanti dal ‘soggettivismo moderno’ di stampo liberale che presuppone un individuo pienamente sovrano di sé; un presupposto che l’Arendt critica apertamente, perché, come abbiamo visto, nella sua concezione esiste uno spazio di indeterminazione nella possibilità dell’individuo di decidere su se stesso (tanto perché le sue azioni s’inseriscono sempre in una rete di relazioni umane per cui esse dipendono solo parzialmente da lui, quanto perché colui che agisce è sempre meno consapevole del significato delle sue azioni di quanto non lo siano coloro che vi assistono). Ma la sua

¹⁴¹⁸ Si ricordi quel noto passaggio della *Etica a Nicomaco* in cui Aristotele prende in esame criticamente la teoria delle idee del suo maestro Platone, dichiarando, come se stesse scusandosi, che per un filosofo, nonostante entrambe le cose siano molto care, è necessario sacrificare i legami personali alla verità. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1096a11-18. Un passaggio che richiama quello della *Repubblica* nel quale Socrate, nel momento in cui si presta a lanciare il suo attacco contro la poesia, si giustifica sostenendo che, nonostante abbia nutrito sempre amore e rispetto nei confronti di Omero, l’amore per la verità deve venire prima. Plato, *The Republic of Plato*, 595b-c.

¹⁴¹⁹ Si veda supra nota 1258.

¹⁴²⁰ Si vedano supra note 1234 e 1359.

equiparazione tra ‘pubblico’ ed ‘esteriore’ finisce per dare l’impressione che, dal suo punto di vista, di politicamente rilevante nei convincimenti di un individuo ci sia solo ciò che viene esplicitato nel discorso e plasmato nelle sue azioni, come se questo fosse un tutto che un osservatore esterno può racchiudere per completo in una ‘storia’, attribuendogli una coerenza e completezza che trascende le contraddizioni e le ambiguità della persona da cui è scaturita. In sostanza, così come abbiamo visto nel capitolo 5 a proposito di Gadamer, sembrerebbe che la Arendt ci stia dicendo: ‘conta solo quello che appare’, mentre tutto il resto (l’indicibile, i silenzi retorici, ciò che può essere semplicemente evocato e non giustificato, quella parte della mente che sta al di là del controllo cosciente dell’individuo, ecc. ecc.) può essere sì importante per l’arte, la psicologia, ma non per la politica.

In questo senso ci pare condivisibile ciò che ha notato Victor Alonso, sulle tracce della lettura di Javier Roiz, che dietro la difesa da parte della Arendt del ‘principio di non contraddizione’ e, aggiungiamo noi, della preminenza che ella attribuisce al ‘cosciente’ e all’‘esplicito’, si nasconde quella paura profonda che è matrice di tutta la modernità: la paura della pazzia e della rottura dell’unità del *self*¹⁴²¹. Anteriormente, abbiamo visto che dal suo punto di vista l’azione ha il potere di superare l’indeterminatezza della vita interiore rivelando l’autentica identità del soggetto, il cui profilo sarà poi compito del narratore rifinire e perfezionare. In questo senso, il principio di non contraddizione sembra compiere anche nella Arendt, così come lo è stato per gran parte della filosofia occidentale a partire da Socrate e soprattutto nella moderna, non solo la funzione etico-politica di cui abbiamo parlato anteriormente, ma anche quella di difesa verso il timore della rottura del *self*; una paura che, come nota Alonso, la stessa Arendt ha esplicitato in modo chiarissimo quando a proposito del principio di non contraddizione ha scritto che:

“the fear of contradiction is the fear of splitting up, of no longer remaining one. This is the reason why the axiom of contradiction could become the rule of thought.”¹⁴²²

¹⁴²¹ Alonso, *Una ciudadanía retórica y democrática*, p. 429. Alonso si rifà a Javier Roiz, secondo il quale tra le scoperte più importanti del secolo XX ci sarebbe l’aver compreso che “el hombre no teme tanto a la muerte física... como a la locura.” Roiz citato in: *Ibid.*, p. 429.

¹⁴²² Arendt, citata in: *Ibid.*, p. 429. Questa frase della Arendt è tratta dal saggio “Philosophy and Politics”. Anche in un altro saggio la Arendt aveva rimarcato quest’unità del soggetto che emerge dal principio di non contraddizione, perché scrivere che “[a] good conscience does not exist except as the absence of a bad one” significa sostenere che la coscienza non ammette contraddizioni. Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p. 160.

Dal punto di vista della retorica che abbiamo sostenuto qui risulta che questa paura può trasformarsi in un'ossessione e quindi in un ostacolo per una comprensione più profonda e per un'amicizia più autentica. Quando si cerca di intendere il punto di vista di un amico, di un concittadino, o generalmente dell'altro, soprattutto quando si tratta dei suoi convincimenti più essenziali, quelli che lo guidano nelle decisioni e nei giudizi più importanti lungo la sua vita, il principio di non contraddizione può divenire un pericoloso ostacolo perché, lo ripetiamo ancora, questi convincimenti sono inevitabilmente pieni di ambiguità, di contraddizioni e di cose non dette e indicibili. Qualcosa di cui, tra l'altro, la Arendt era ben consapevole come ci dimostra per esempio il fatto che citasse con ammirazione una 'verità' che Kafka formulò, quasi per inciso, in uno dei suoi scritti: "È difficile dire la verità, perché ne esiste sì una sola, ma è viva e possiede pertanto un volto vivo e mutevole."¹⁴²³

5.3 La Arendt tra retorica e filosofia

Abbiamo aperto questo lavoro sostenendo che, a nostro modo di vedere, nel panorama contemporaneo della teoria politica si registra probabilmente se non un eccesso della capacità vigilante della *critica*, certamente un difetto in quella immaginativa della *topica*. Come insegnavano autori come Cicerone, Quintiliano, Tacito, queste due arti si occupano di due aspetti che, seppur indivisibili, è tuttavia possibile distinguere nell'atto di argomentare: quella dell'invenzione di un argomento, di cui si occupa la *topica*, e quello del giudizio sulla sua validità, di pertinenza della *critica*. Abbiamo visto poi, come nella *Scienza nuova* di Vico queste due arti divenissero qualcosa di molto maggiore: la *critica*, la capacità filosofica di ricercare il 'vero' e la *topica* quella retorica di saper ascoltare le zone profonde dell'essere. La co-presenza e la complementarità di queste due arti risulta essere una versione di quell'ideale dell'unione tra retorica e filosofia che la tradizione della retorica latina ed umanistica ha rivendicato

¹⁴²³ Questa frase viene citata (tradotta dal tedesco all'inglese) da Arendt in: Arendt, *Men in Dark Times*, p. 28. Essa è tratta dal carteggio che Kafka tenne dal 1919 al 1923 con la sua traduttrice Milena Jesenská e che venne successivamente pubblicato. La versione che qui poniamo è tratta dal testo in italiano: Kafka, F., *Lettere a Milena*, F. Masini (ed. e trad.), Milano, Mondadori, 1966, p. 112. Come spiega in varie occasioni Javier Roiz nel *foro interno* esistono sostanze pubbliche in cui non vige il principio di identità, come per esempio la memoria involontaria di cui parlava Marcel Proust, o Walter Benjamin. Roiz, *El experimento moderno*, pp. 38, 66-69. Del resto, come ha sostenuto Grassi, la validità del principio di non contraddizione, al pari degli altri assiomi fondamentali su cui si regge la logica, non può essere dimostrata ma solo creduta. Grassi, *Retorica come filosofia*, p. 18.

attraverso i suoi pensatori più emblematici durante secoli e a favore del quale abbiamo cercato di argomentare in questi capitoli. Un'unione che però non risulta certamente esente da una certa problematicità dal punto di vista politico, così come abbiamo iniziato ad intravedere quando, traendo le conclusioni della critica platonica alla poesia e alla retorica alla fine del primo capitolo, ci siamo chiesti come fosse possibile coniugare una teoria che sapesse trascendere criticamente le convenzioni superando la loro intrinseca tendenza a divenire 'convenzionalismo', accettazione irriflessiva e interessata di ciò che è dato, e al tempo stesso che, parlando con una terminologia straussiana, nella sua ricerca della verità del tutto, non terminasse allontanandosi irrimediabilmente dalla città. Alla fine di questo ultimo capitolo, dopo aver esposto la posizione della retorica ed essere poi tornati a un punto di vista più 'filosofico', vediamo che i contorni di quella questione si allargano considerevolmente, giacché il problema politico si presenta nei termini di come distinguere tra la necessaria comprensione dei convincimenti più profondi di un individuo e il rischio di cadere nel 'soggettivismo', cioè nell'incapacità di assumere una prospettiva pubblica.

Per cercare di chiarire il significato di queste questioni possiamo ricorrere, ancora una volta, ad un letterato, o più specificatamente, ad un drammaturgo: Harold Pinter. Nel discorso di accettazione del premio Nobel concessogli nel 2005, intitolato "Art, Truth & Politics", egli pose la questione in questi termini:

"In 1958 I wrote the following: 'There are no hard distinctions between what is real and what is unreal, nor between what is true and what is false. A thing is not necessarily either true or false; it can be both true and false.' I believe that these assertions still make sense and do still apply to the exploration of reality through art. So as a writer I stand by them but as a citizen I cannot. As a citizen I must ask: What is true? What is false? Truth in drama is forever elusive. You never quite find it but the search for it is compulsive. The search is clearly what drives the endeavour. The search is your task. More often than not you stumble upon the truth in the dark, colliding with it or just glimpsing an image or a shape which seems to correspond to the truth, often without realising that you have done so. But the real truth is that there never is any such thing as one truth to be found in dramatic art. There are many. These truths challenge each other, recoil from each other, reflect each other, ignore each other,

tease each other, are blind to each other. Sometimes you feel you have the truth of a moment in your hand, then it slips through your fingers and is lost.”¹⁴²⁴

Dopodiché, il discorso di Pinter si sofferma sulla recentissima guerra contro l'Iraq portata avanti dagli Stati Uniti e dai suoi alleati, denunciando le stragi commesse e soprattutto il fatto che una tale guerra sia stata dichiarata sulla base di menzogne. Infine, conclude:

“When we look into a mirror we think the image that confronts us is accurate. But move a millimetre and the image changes. We are actually looking at a never-ending range of reflections. But sometimes a writer has to smash the mirror - for it is on the other side of that mirror that the truth stares at us. I believe that despite the enormous odds which exist, unflinching, unswerving, fierce intellectual determination, as citizens, to define the real truth of our lives and our societies is a crucial obligation which devolves upon us all. It is in fact mandatory. If such a determination is not embodied in our political vision we have no hope of restoring what is so nearly lost to us - the dignity of man.”¹⁴²⁵

Ciò di cui Pinter parla in questo discorso non è molto dissimile a quello che stiamo trattando qui. Egli, difatti, mette in luce due fattori che devono coesistere nella scienza politica e, in generale, nelle questioni politiche. Da un lato, ciò a cui si riferiva Kafka e che hanno sempre rimarcato tutti gli autori con una sensibilità retorica: che nelle vicende umane non esiste un'unica verità, sia perché questa si plasma in infiniti modi secondo le contingenze, sia perché questa trascende le limitate capacità di comprenderla da parte di una pluralità di individui ognuno diverso dagli altri; dall'altro, ciò che ha sostenuto con gran forza un filosofo politico come Socrate (ma certamente anche la retorica): il dovere della 'veridicità' del cittadino.

Nel suo discorso, Pinter sembra in qualche maniera tracciare una distinzione secondo cui la prima condizione sarebbe più stringente nella sfera dell'arte, rendendo così la questione del dovere della 'veridicità' in politica meno problematico di quello che è. Nella retorica, invece, tale distinzione non esiste, il che spiega la ragione per cui dalla sua prospettiva sia

¹⁴²⁴ Pinter, H., "Art, Truth & Politics", *Nobel Prize Lecture*, 7 Dicembre 2005. Disponibile al seguente indirizzo: http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2005/pinter-lecture-e.html.

¹⁴²⁵ Ibidem.

perfettamente condivisibile il suggerimento di Richard Rorty (un filosofo piuttosto retorico) quando invitava i filosofi ad essere un po' più poeti¹⁴²⁶. Cioè, che una tale ambiguità è spesso insormontabile anche in politica, per cui è spesso difficile, se non impossibile, “to smash the mirror” per trovarvi dietro la verità. Ma questo, naturalmente, non significa che il dovere di ‘veridicità’ sia dal punto di vista della retorica secondario. Al contrario, lo spettro della sofistica ha sempre aleggiato sopra la retorica, minacciando la sua vera esistenza, per cui i veri retori sono sempre stati rigorosi nel pretenderlo. Tuttavia è pur certo che, se ci fosse da reclamare la paternità del pensiero critico nella tradizione occidentale, questa spetterebbe di diritto alla tradizione iniziata da Socrate, piuttosto che a quella di Isocrate. Come abbiamo cercato di mostrare in questo capitolo, nella Arendt si ritrova allo stesso tempo il meglio di questa ‘sensibilità filosofica’ e di quella ‘retorica’: una pensatrice che ha saputo coniugare un pensiero analitico, che riflette lucidamente e in profondità senza mai contentarsi del loro significato più immediato, e al tempo stesso restando rispettoso dell’ambiguità e mutevolezza delle cose su cui riflette. In questo senso, ella rappresenta un caso paradigmatico di quell’unione tra retorica e filosofia di cui abbiamo tanto parlato.

Un ottimo esempio rispetto a questo ce lo fornisce la sua visione rispetto alla tematica del senso comune e della moralità pubblica. Una questione che abbiamo già toccato più volte e che ora non vogliamo che riprendere brevemente per mostrare questo punto e concludere il capitolo. Lungo i vari scritti di quest’autrice, infatti, la centralità del senso comune viene costantemente riaffermata con la stessa intensità con la quale lo faceva la tradizione retorica. Tuttavia, così come ha messo bene in luce Sandra K. Hinchman, nell’accezione della Arendt questo senso non va inteso da un punto di vista morale, quanto più prettamente ‘politico’. Il senso comune, come sappiamo, è per la Arendt quel senso generale che ci garantisce l’esistenza della comune realtà, al di là delle percezioni soggettiviste che di essa abbiamo attraverso i nostri cinque sensi. La sua funzione politica è dunque:

“the ability to cope with the world without falling victim to superstitions, illusions or distortions inspired by grandiose theories. It suggests a sober, prudent attitude that

¹⁴²⁶ Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*.

recognizes the external world's resistance to the ego's attempts to impose patterns on it.”¹⁴²⁷

Ed è proprio per questa ragione, più che per il fatto di esprimere un qualche codice morale condiviso, che esso risulta particolarmente importante (così come credeva anche Voegelin) come contraltare alla costruzione di seconde realtà fittizie operata dalle ideologie. Le atrocità del nazismo furono possibili innanzitutto perché la popolazione rinunciò alla propria capacità di giudicare, abbracciando una ideologia che, a discapito del senso di realtà, “claimed to provide for every contingency”; ed il venir meno di questa realtà comune, a sua volta, fece sì che quella mentalità allargata, cioè la capacità di vedere da più punti di vista (la stessa realtà comune) che è il modo di giudicare tipicamente politico, potesse sussistere¹⁴²⁸. Il senso comune è dunque secondo la Arendt qualcosa che può emergere solo attraverso l’esperienza della realtà data dallo scambio di opinioni e l’azione in comune (vale a dire dove esistono le condizioni per la politica); dove, per questo, si sviluppa un linguaggio comune, dei legami comunitari, di fiducia e responsabilità, ed un senso di auto-controllo e moderazione. Sono queste caratteristiche che fanno del senso comune un baluardo contro le ideologie, e non il fatto di incarnare un codice morale tramandato dalla tradizione¹⁴²⁹.

La sua interpretazione non moralista del senso comune va letta nella cornice più generale della penetrante critica della Arendt a qualsiasi concezione della morale come un codice normativo fisso ed assoluto recepito irriflessivamente dalla tradizione. Come hanno sottolineato vari studiosi, tra la cui la Hinchman, o Margaret Canovan, alla radice del suo scetticismo nei confronti di questo tipo di moralità, stava la constatazione, nelle parole di quest’ultima, della “fragility of the moral barriers that might have been expected to make mass extermination impossible” che rivelava che ciò che avrebbe potuto evitare il ‘male radicale’ non erano certamente dei valori resi ormai vuoti, e neppure l’astratta retorica dei diritti umani, quanto piuttosto la pratica concreta della politica¹⁴³⁰. Il caso di Eichmann in questo senso era paradigmatico: un individuo assolutamente ‘normale’ in quel contesto,

¹⁴²⁷ Hinchman, S. K., "Common Sense & Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt", *Polity*, vol. 17, no. 2 (1984), pp. 317-339, qui p. 321.

¹⁴²⁸ Ibid., p. 319.

¹⁴²⁹ Ibid., pp. 328-329, 331-334.

¹⁴³⁰ Canovan, *Hannah Arendt*, p. 159. Hinchman, "Common Sense & Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt". Su questo si vedano anche, per esempio: Kateb, *Hannah Arendt*, cap. 2. Bernstein, R. J., *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Cambridge, Polity Press, 2002, pp. 220 e ss.

addirittura rispettabile secondo i canoni del suo intorno, eppure capace di commettere i crimini più atroci¹⁴³¹.

Parlando di senso comune, moralità e politica, non vogliamo in queste linee conclusive inoltrarci ancora nei meandri profondi del pensiero di quest'autrice¹⁴³². Il punto che ci interessa mettere in risalto è invece ciò che abbiamo detto poc'anzi, vale a dire come in lei coesistano il meglio della 'sensibilità retorica' alla politica con il meglio di quella 'filosofica'. Per esempio, nel suo saper far coesistere il richiamo alla comunanza del senso comune, o nello stesso senso, della rilevanza della tradizione, dei pregiudizi e dell'autorità, con uno spirito critico e di rispetto e valorizzazione per la distinzione¹⁴³³. Per la Arendt, difatti, il senso comune è pur sempre un giudizio collettivo: un "consensus or shared opinion on the significance of a common life, an opinion that is internalized by all members of a political community"; però non un codice morale immutabile tramandato irriflessivamente da generazione a generazione¹⁴³⁴. Ciò viene messo in evidenza, ancora una volta, dalla Hinchman:

"One might be tempted to identify Arendt's idea of common sense with the compelling force of custom and tradition in shaping attitudes. After all, what most people judge to be true is largely the result of socialization. It would seem then that close-knit, highly traditional communities would have the strongest, most unerring common sense, since they do socialize their members according to a homogeneous pattern. But Arendt's support for anti-traditional, revolutionary movements strongly suggests that the *Gemeinschaft* is not what she has in mind when speaking of a highly

¹⁴³¹ Arendt, *La banalità del male*, p. 35. Arendt, "Thinking and Moral Considerations", pp. 159-160.

¹⁴³² Per esempio, in questo contesto si porrebbe la spinosa questione dell'autonomia della politica rispetto alla moralità, che la Arendt rivendica con forza rifacendosi a Machiavelli. Uno studioso come George Kateb, a questo proposito, ha sostenuto che la sua ricerca dell'autonomia e della purezza della politica l'ha spinta a concepire una concezione di quest'attività troppo ristretta, che la priverebbe quasi per completo di ogni tipo di normatività e freno contro il male. Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 28-42, 85 e ss. Una critica alla critica di Kateb la si ritrova qui: Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, pp. 93-95. Per quanto riguarda, invece, l'apprezzamento della Arendt dell'autonomia della politica secondo Machiavelli si vedano: Arendt, *The Human Condition*, pp. 77-78. Arendt, *Between Past and Future*, pp. 137-138.

¹⁴³³ Si ricordino, a questo proposito, i due saggi sui concetti di 'autorità' e di 'tradizione' che la Arendt scrisse nel volume *Between Past and Future*. Arendt, *Between Past and Future*, cap. 1 e 3. Riguardo ai pregiudizi, la Arendt è ben attenta a sottolinearne certamente la loro parzialità, però al tempo stesso il fatto che essi siano indispensabili perché un individuo non debba esporsi in ogni momento "abiertamente a lo real y de tener que afrontarlo pensando." Anzi, è proprio la loro esplicita parzialità che li distingue dalle ideologie, le quali, invece, tacciano tutti i criteri di giudizio ereditati dal passato di inutili e pretendono di fornire una nuova serie di criteri con i quali giudicare la realtà nella sua totalità. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 55.

¹⁴³⁴ Hinchman, "Common Sense & Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt", p. 326.

developed common sense. The reason for this is not far to seek. The traditional *Gemeinschaft* was an apolitical community based on domination and subordination, an extended household of sorts characterized by the undisputed supremacy of a lord and the uncomplaining submission of his serfs. There was no trace of action here, since the peasant was not a free person, a citizen. We will not encounter common sense where people have not assumed responsibility for their own destinies, and where isonomy - the artificial legal equality of the public realm - is absent.”¹⁴³⁵

Il senso comune della Arendt è dunque un senso collettivo che però non si pone come ostacolo, ma anzi come un ausilio all'esercizio della capacità di giudicare e di agire politicamente di ogni individuo. Un esercizio che, come sappiamo, era per lei fondamentale. Perché se da un lato, una manifestazione evidente della crisi moderna era secondo lei quel senso di disorientamento causato dall'inadeguatezza dei criteri del passato per il mondo attuale, dall'altro ella ci ha messo in guardia da quelle interpretazioni che giudicavano questa crisi in termini apocalittici, come “un nihilismo inherente a la época, como una desvalorización de todos los valores, una especie de ocaso de los dioses y catástrofe del orden moral del mundo.”¹⁴³⁶ Dietro questa visione, infatti, vi si trovava per lei una idea distorta del giudizio politico che lo intende solo come un'attività di sussunzione del particolare sotto il generale, mediante un'applicazione meccanica di criteri fissi e dal valore universale. Ma l'attività di giudizio è, come sappiamo, differente da quella della dimostrazione deduttiva e, dunque, credere che la perdita dei criteri del passato sia una catastrofe è possibile solo “si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes.”¹⁴³⁷

Che l'essere umano sia invece capace di giudicare nonostante la contingenza e l'imprevedibilità degli avvenimenti è, naturalmente, uno dei fondamenti del pensiero retorico, oltre che di quello della Arendt. Tuttavia, quanto importante sia che nel giudizio intervenga anche un'acuta capacità di analisi critica, quel dovere della 'verità' di cui parlava Pinter, è certamente un insegnamento che va fatto risalire a Socrate e alla tradizione

¹⁴³⁵ Ibid., p. 329.

¹⁴³⁶ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 55.

¹⁴³⁷ Ibid., p. 56.

filosofica. Se da un lato dunque la Arendt riscopre (retoricamente) la grande importanza del senso comune, dall'altro ella è sempre cosciente (filosoficamente) delle sue limitazioni e delle necessità di andarvi oltre. Una necessità che si manifesta proprio di fronte a quei fenomeni più inconsueti che più lo rompono, come fu il totalitarismo. Il carattere ideologico di questo fenomeno aveva reso evidente quanto la rottura con il senso della realtà che ci offre il senso comune fosse grave: tuttavia al tempo stesso la logica del tutto inaudita che esso mise in campo, più che un ritorno ai criteri del passato, alla rassicurante saggezza racchiusa nel senso comune convenzionalmente inteso, reclamava che il pensiero si rimettesse in moto:

“Never has our future been more unpredictable, never have we depended so much on political forces that cannot be trusted to follow the rules of common sense and self-interest - forces that look like sheer insanity, if judged by the standards of other centuries.”¹⁴³⁸

Le limitazioni del senso comune, se ci si pensa più a fondo, risultano comunque tali solo nel momento in cui si pretende che esso sia ciò che non è, vale a dire un sostituto per la nostra capacità di riflettere e giudicare. E lo stesso discorso vale in realtà per il tema più generale della ‘moralità’. Se la Arendt rivendica con forza l'autonomia della politica rispetto a una moralità concepita come una fonte di normatività esterna ad essa che le viene imposta, è perché per lei è fondamentale che le capacità di pensare e giudicare politicamente degli individui non vengano mai limitate. La libertà dell'attività mentale del pensiero, infatti, va sempre contro la permanenza e immutabilità dei codici morali e dell'immediatezza e superficialità del senso comune, e il giudizio politico deve sempre saper operare al di là di questi¹⁴³⁹.

Ciò che ella denuncia è, in realtà, soprattutto il pericolo che le convenzioni si trasformino in ‘convenzionalismo’. Il carattere ‘sovversivo’ del pensiero potrebbe far credere che al pensiero si associ inerentemente il pericolo del nichilismo, vale a dire, il rifiuto

¹⁴³⁸ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. vii, cfr. 316, 347, 352, 392-393, 436-437, 440-441, 446-447, 456-458. L'insufficienza del senso comune e il fatto che esso talvolta costituisca in certa misura un velo che ostacola la comprensione profonda dei fenomeni politici viene sottolineata dalla Arendt in *The Origins of Totalitarianism* anche in relazione alle radici dell'esplosione violenta dell'antisemitismo nei secoli XIX e XX: Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 5.

¹⁴³⁹ Arendt, "Thinking and Moral Considerations", pp. 166-167. In *The Life of the Mind*, la Arendt dedica varie pagine a quello che definisce “the intramural warfare between thought and common sense.” Arendt, *The Life of the Mind*, pp. 80 e ss.

sistematico di ogni tipo di valore morale; ma questo, puntualizza la Arendt, in realtà non è un pericolo del pensiero in sé, o meglio del convincimento socratico “that an unexamined life is not worth living”, ma al contrario del presupposto errato che il pensiero debba trovare risultati definitivi che lo rendono superfluo. In questo senso, con grande perspicacia, la Arendt sostiene che il nichilismo è l'altra faccia della medaglia del convenzionalismo, cioè l'accettazione irriflessiva e più o meno interessata dei codici morali della propria comunità, che porta le persone non solo ad afferrarsi alle regole date loro, ma anche, essendo abituati a non pensare mai per loro stessi, ad accettare, con tanta più rapidità quanta maggiore era la forza con cui sostenevano il vecchio, un nuovo insieme di norme che venga loro imposto in sostituzione dell'antecedente¹⁴⁴⁰. Un insegnamento, questo, che la Arendt aveva appreso, ancora una volta, studiando il fenomeno del totalitarismo¹⁴⁴¹.

In conclusione, continuare su considerazioni di questo tipo ci porterebbe evidentemente a riaprire la questione basilica del rapporto tra il pensatore e la città; come sappiamo una delle grandi questioni sulle quali la teoria politica si interroga da secoli. Da questo punto di vista è certamente vero che anche secondo la Arendt, in linea con tutta una tradizione di filosofi politici, tra questi due elementi si pone inevitabilmente una tensione dal momento che, se il pensiero risulta certamente un'attività fondamentale per la politica, dall'altra parte la natura stessa del pensare implica la necessità di allontanarsi dalla compagnia degli altri¹⁴⁴². D'altro canto, però è anche vero che nella opera della Arendt si può ritrovare una delle analisi più lucide dei rischi di un pensiero che non torni a cercare ispirazione dalla “redeeming grace of companionship”, da cui deve inizialmente distanziarsi; vale a dire del grande rischio della ‘barbarie della riflessione’ denunciato da Vico. Anche su questo tema

¹⁴⁴⁰ Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, pp. 177-178.

¹⁴⁴¹ La Arendt scrive: “This century has offered us some experience in such matters: How easy it was for the totalitarian rulers to reverse the basic commandments of Western morality – ‘Thou shalt not kill’ in the case of Hitler’s Germany, ‘Thou shalt not bear false testimony against thy neighbor’ in the case of Stalin’s Russia.” Ibid., p. 178. Il convenzionalismo ed il fenomeno dell’ipocrisia (che in quanto a-critica accettazione dei valori della propria comunità gli risulta molto vicino) giocarono un ruolo molto importante nella facilità con cui il nazismo si diffuse in Germania. Come ha spiegato bene Kateb, dall’analisi della Arendt emerge che uno dei fattori rilevanti per spiegare il fascino esercitato da questo movimento fosse il suo aspetto movimentista e di massa, così come il suo richiamo alla violenza e alla crudeltà; due caratteristiche che contrastavano nettamente con “the rotten hollowness” di una società, ed in particolare di una borghesia, caratterizzata da una vuota ed ipocrita ‘rispettabilità’. Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 64-65.

¹⁴⁴² George Kateb ha sintetizzato questo punto sostenendo che: “The story Arendt tells about thinking in its two forms is in effect a story about how desperately needed is ordinary thinking for decent life, but how threatening to a commitment to life in the world, especially to political life as the most worldly life, is the beautiful intensification of ordinary thinking: philosophy. Thoughtlessness and philosophy form a strange alliance.” Kateb, *Hannah Arendt*, p. 195.

dunque, questa autrice si mostra capace di coniugare al meglio gli insegnamenti di entrambe le tradizioni.

CONCLUSIÓN

Queremos ahora finalizar este escrito sacando algunas conclusiones generales a las cuales hemos llegado en nuestra investigación. Tal como sosteníamos en la introducción, es posible advertir en la teoría política contemporánea un cierto grado de estancamiento, motivo por el cual deviene urgente un ejercicio de creatividad a fin de introducir en el debate planteamientos innovadores y originales. Tratándose de una disciplina de corte filosófico y humanista, ello naturalmente supone, más que acuñar *ex novo*, sobre todo reinterpretar ideas y nociones ya enunciadas en el pasado, a la luz de la situación presente para intentar arrojar un poco de luz sobre ésta.

La antigua cuestión de la retórica ofrece, en nuestra opinión, una formidable fuente de inspiración para este propósito. Si bien hoy día es casi inmediato asociar el concepto de retórica a algo negativo como la manipulación y la adulación y, en términos políticos, a la demagogia, en el pasado ello tenía un valor muy distinto. Desde la antigüedad hasta el siglo XV aproximadamente, de hecho, la cuestión ocupó un lugar protagónico en las reflexiones de importantes pensadores e intelectuales, pues lo que se llamaba el arte de la elocuencia implicaba para éstos bastante más que el mero hecho de hablar bien: una visión comprehensiva de la práctica política y de la educación ciudadana. En la edad moderna, en cambio, debido a una serie de desarrollos culturales, sociales y políticos, su papel en el seno de la sociedad ha sido progresivamente marginado, con el resultado de haber creado un vacío en el panorama cultural, sobre todo en la esfera del pensamiento político. Se trata de un destino que, de hecho, más que evidenciar la inutilidad, o la escasa relevancia de la retórica, es sintomático de ciertas tendencias negativas que se han manifestado en estas épocas y que los pensadores más lúcidos han denunciado con contundencia.

Es por ello que resulta particularmente interesante que, si bien que estos desarrollos responsables del olvido de la retórica – nos estamos refiriendo sobre todo a la consolidación de un cierto racionalismo cientificista en las ciencias humanas y, a nivel práctico, a la progresiva involución en sentido tecnocrático de la actividad política - resultan ser hoy día ampliamente cuestionados, ello no ha comportado hasta hora un real reconocimiento del alcance de la cuestión de la retórica, cuanto menos en el campo de la teoría política. Porque si en disciplinas como la filosofía, o los estudios literarios, autores cercanos al ‘giro lingüístico y antifundacional’ han empezado en las últimas décadas a utilizar cada vez más el adjetivo ‘retórico’ y a reclamar la relevancia de esta cuestión, nuestra disciplina aún se muestra bastante insensible en este aspecto. Y ello a pesar de la relación de proximidad que existe entre la política y la retórica, que se remonta hasta el origen mismo de ésta.

Si, por ejemplo, se hecha un vistazo a los programas o manuales de historia del pensamiento político, se verá, de hecho, que muy probablemente a autores tan relevantes como Quintiliano, o Vico, no se les dedicará espacio alguno, y al tema de la retórica no más que alguna rápida referencia. En cambio, el arte de la elocuencia constituye un momento fundamental de aquella sabiduría práctica del pasado (tanto que en autores como Isócrates, Aristóteles, Cicero, o Quintiliano, *phronesis* y retórica casi coincidían), que es, sin duda alguna, una de las contribuciones más importantes en la tradición del pensamiento político¹⁴⁴³.

Hemos comenzado nuestra exploración del significado de la retórica desde su ‘original’ confrontación con la filosofía platónica. En la historia de este arte, se ha vuelto casi un tópico atribuir a Platón el papel de primer y más contundente crítico que la retórica haya tenido nunca; exponente paradigmático de una visión filosófica representada en términos marcadamente antagónicos respecto a ésta. Se trata de una reconstrucción que, desde una cierta perspectiva, centra el núcleo del problema. Sin embargo, ella corre el riesgo de transmitir una idea equivocada si no se especifica que, a pesar de su recelo hacia ésta, Platón era perfectamente consciente de que la cuestión de la retórica tenía implicaciones de gran alcance, tanto que no solo sintió la necesidad de ocuparse de ella en varios diálogos, sino que él mismo manifestó una aguda ‘sagacidad retórica’ en su propia filosofía. En particular, Platón prestaba mucha atención a una cuestión que consta entre los principales méritos de la

¹⁴⁴³ Una de las consecuencias de este descuido por parte de la teoría política es que, en la parcial recuperación actual de la retórica por parte de aquellos filósofos y críticos literarios ‘posmodernos’, se presta escasa atención a su dimensión de *phronesis*, esto es, de sabiduría práctica y en primer lugar política; un aspecto que ellos parecen ignorar y que, sin embargo, resulta central para entender la auténtica naturaleza de este arte.

retórica haber levantado: la relación que se instaura entre forma y contenido, texto (o discurso) y contexto; algo que no hace más que remarcar la diferencia entre el racionalismo antiguo y el moderno, ya que la sutil sensibilidad platónica a los aspectos ‘formales’ será algo que muchos pensadores modernos perderán casi por completo y que reencontraremos, por ejemplo, en teóricos contemporáneos sensibles a las enseñanzas clásicas y retóricas como Leo Strauss o Eric Voegelin.

Desde nuestro punto de vista, el particular interés de la polémica que este filósofo desató en contra de la retórica estriba en el hecho de que en ella se hallan, *in nuce*, las cuestiones que hemos luego profundizado a lo largo los restantes capítulos, de modo tal que el primer capítulo proporciona la tonalidad en la cual se desenvuelve todo el trabajo. Nos hemos percatado, de hecho, que la crítica platónica no era una desautorización total del arte de la elocuencia, sino el fruto de una confrontación a un nivel más profundo entre dos maneras diferentes de entender la política. El punto sobre el cual Platón y los rétores discrepaban no era la posibilidad de que una retórica despojada de un compromiso con el bien común (y, por lo tanto, con alguna noción de su significado) pudiera volverse una poderosísima arma en las manos de un demagogo, porque, como hemos remarcado en varias ocasiones, los grandes rétores siempre plantearon la centralidad de la cuestión del *ethos*. La diferencia consistía, más bien, en que, para Platón, la política era una actividad valiosa solo en cuanto necesaria para la supervivencia, y por ende de rango claramente inferior a la libre investigación filosófica, el arte supremo; mientras que para los rétores no sólo la política poseía una dignidad en sí misma, sino que representaba la actividad más noble en absoluto. La consecuencia de esta diferencia sobre la mejor manera de vivir entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, era que, para Platón, la absoluta superioridad de la cuestión filosófica – la búsqueda del conocimiento sobre los asuntos más generales – atribuía a la filosofía el derecho de guiar con sus principios generales, sus prácticas y métodos educativos todos los campos, incluso el de la política; mientras que para los rétores ésta exigía competencias y modelos propios que resultaran de la misma *praxis* política.

En el último capítulo, tras un largo derrotero en el que hemos pasado revista de las contribuciones más originales de la tradición retórica, hemos visto cómo una conocedora tan profunda de la tradición filosófica como Hannah Arendt llegó a madurar un juicio altamente crítico en relación a ésta, pues creía que la mayoría de los filósofos nunca entendió la especificidad de la política, imponiéndole modelos interpretativos traídos desde otros ámbitos

que acababan distorsionándola. En particular, dicha autora creía que, a partir de Platón, se instauró en la filosofía un surco profundo entre el momento del ‘conocer’ y el momento del ‘actuar’ - con la idea de un individuo que, antes se dedica a la búsqueda del conocimiento más general como filósofo y libre pensador, y sólo luego entra en acción como político (o consejero de políticos) – que es fatal para la libertad que caracteriza la acción política, al someterla a un esquema utilitarista en el que se vuelve un mero instrumento para lograr un fin ideal preconstituido. Un surco que quedó intacto incluso con Marx, que, a pesar de haber invertido el orden jerárquico entre ‘contemplación’ y ‘acción’, mantuvo la misma distancia entre los dos momentos.

Desde esta perspectiva, entonces, la polémica que Platón mantuvo con la retórica adquiere un significado especial. Porque, si por un lado la crítica platónica en nombre del conocimiento auténtico era animada por aquel impulso socrático a cuestionar lo que es dado por sentado, a desenmascarar lo arbitrario, a transcender lo meramente idiosincrático para adquirir una perspectiva general, que es seguramente entre los legados políticos más importantes de la tradición filosófica; por el otro, es precisamente su posición sobre la retórica la que nos revela de la manera más nítida aquella división entre ‘conocer’ y ‘actuar’ denunciada por Arendt. En ella, de hecho, se plantean claramente algunos binomios excluyentes – entre verdad y opinión, ‘mente’ (racionalidad) y ‘ánima’ (emotividad), inherente y contingente – que yacen en el mismo corazón del pensamiento platónico, y que resultan particularmente inapropiados para comprender el continuo fluir de los acontecimientos políticos. Binomios que, además, se consolidarían y radicalizarían en los siglos sucesivos, y sobre todo a partir de la revolución científica, contribuyendo a cimentar una visión distorsionada de la política.

Por todo ello, en la primera parte del trabajo hemos intentado mostrar cómo algunos autores de la tradición retórica – un arte que, como hemos dicho, nació directamente de la *praxis* política y que entró en crisis cuando olvidó su origen - han ofrecido un extraordinario ejemplo de un pensamiento que, en cambio, no concibe el acto del ‘conocer’ y del ‘actuar’ como dos momentos separados, sino que se confronta constantemente con las experiencias vividas en la práctica política. A través del estudio de algunos de los textos más emblemáticos de esta tradición, hemos visto cómo, cuestionando la validez del carácter excluyente de estos binomios y revaluando los polos que habían sido descalificados, es

posible conseguir una representación de la política mucho más verosímil, articulada y respetuosa de las ambivalencias y las contradicciones que se registran en ella.

En este sentido, entonces, quizás el escaso espesor filosófico del cual ha sido tradicionalmente acusada la tradición retórico-latino-humanística es también un efecto de la conciencia que ésta tenía de que los asuntos políticos y los hechos históricos pueden sólo difícilmente, y con un alto precio, ser reclusos en los esquemas abstractos de la teoría, pues, como hizo notar Arendt, estamos hablando de una esfera que tiene a que ver con significados mutables, más que con verdades definitivas. Así que, si se comparten este punto de vista y la conclusión que esta misma autora derivaba de ello comparando el teórico político con un narrador de historias (en vez de, digamos, un cientista natural), se encontrarán entonces excelentes ejemplos de ello en los pensadores de esta tradición y, probablemente, en la *Scienza nuova* de Vico el caso más fascinante de una tal ‘teoría narrativa’.

Ahora bien, creemos haber dejado suficientemente claro que la reivindicación del punto de vista de la retórica no se debe entender en absoluto como una descalificación del rol de la filosofía en la política y en la ciencia de la política. Como acabamos de sostener el impulso crítico y la investigación sobre las cuestiones más generales deben ser una parte fundamental de aquélla; y, de hecho, los mejores rétores del pasado siempre han tenido en altísima consideración a la filosofía situándola entre las disciplinas centrales en la formación de un ciudadano. Autores como Cicerón, Leonardo Bruni, o Lorenzo Valla, por ejemplo, además de ser grandes expertos en retórica, podían presumir de una sólida preparación filosófica; y, otra vez más, fue Giambattista Vico quien nos demostró a qué altura puede llegar una filosofía de inspiración retórica. Así que, si a lo largo de nuestro trabajo hemos a menudo hablado en términos dicotómicos de filosofía y retórica, *vita contemplativa* y *vita activa*, verdad y opinión, razón y pasión, etc., lo hemos hecho justamente para remarcar cómo las enseñanzas de los rétores del pasado pueden contribuir a problematizar tales divisiones. Lo que no significa negar que en ellas exista una tensión intrínseca, sino mostrar todo aquello que se pierde acentuando sólo el carácter excluyente de estos binomios. Porque los escritos retóricos que hemos estudiado nos enseñan, por ejemplo, que la sensibilidad psicológica y la capacidad de involucrarse emotivamente son elementos fundamentales en el juicio político, o que la cuestión de la ‘forma’ resulta indisolublemente vinculada a aquella del ‘contenido’, o que un pensamiento que pierda la vinculación con la vida concreta corre siempre el riesgo de

caer en lo que Vico llamó la *barbarie della riflessione*, o que la convicción de poseer la verdad frente a las opiniones de los demás puede resultar muy peligrosa para la libertad.

En este mismo sentido, debemos subrayar también que lo que hemos propuesto con esta tesis no es ciertamente una recuperación en el seno de la teoría política de la retórica en cuanto mera ‘disciplina’ autónoma (lo que no haría más que consolidar su marginalización), ni mucho menos una ‘retórica’ como una perspectiva sobre la política tan general como para sustituir el papel de la filosofía (lo que no haría más que extender excesivamente su alcance, diluyendo su auténtico valor), sino reclamar la relevancia de las cuestiones que ella implica y la perspicacia de ciertos puntos de vista, por cuanto generales, de varios pensadores que se han ocupado de ella a lo largo de los siglos.

La segunda parte de nuestro trabajo (particularmente los capítulos sexto y séptimo), de hecho, nos ha servido precisamente para mostrar la cercanía de éstos con los planteamientos de ciertos teóricos contemporáneos que, sin alguna afiliación específica con esta tradición, representan unas de las aportaciones más brillantes en la teoría política actual. De esta manera, individualizando un terreno fértil en la teoría política contemporánea para acoger la perspectiva de la retórica, hemos podido demostrar su relevancia actual, al tiempo que ampliar los confines de las cuestiones ‘retóricas’ planteadas en la primera parte de este trabajo.

Hemos visto, por ejemplo, cómo Leo Strauss y Eric Voegelin son dos teóricos políticos que, a pesar de su diferencias, han desarrollado un diagnóstico semejante de la crisis moderna como una carencia sobre todo de naturaleza política: una renuncia a confrontarse auténticamente con las cuestiones más importantes para una comunidad, sus principios últimos, admitiendo su naturaleza trascendente y, por ende, los límites de la razón. Ello porque esta época había caído, para ambos, en los dos errores especulares del racionalismo - que pretende justificarlo todo racionalmente - y del nihilismo - que lo pretende todo igualmente injustificable -, esto es, de la ilusión de la omnipotencia de la razón y de la pasiva indulgencia (por cuanto revestida con tonalidades trágicas) hacia su finitud. Tanto para Strauss como para Voegelin, entonces, salir de la crisis suponía en primer lugar una recuperación del impulso socrático originario de la ciencia política, como una investigación abierta sobre los principios últimos de la vida en común.

A la vez, estos autores han mostrado cómo el hecho de recalibrar las posibilidades de la razón en el ámbito de los asuntos humanos y de la política significaba también

reconectarla con las opiniones y el sentido común, del cual el positivismo la había alejado, ya que éstos representan el medio donde ellos inevitablemente se desarrollan. De hecho, si en el campo de los fenómenos naturales la ciencia ha descubierto que a menudo la realidad que se esconde detrás es muy diferente de la que percibimos con los sentidos, en los asuntos sociales y políticos, como decía Strauss, existe siempre una relación directa entre la superficie y la verdad de las cosas; de manera tal que para la ciencia política recuperar esta relación directa con el foro público - con sus problemáticas, su lenguaje, y su sabiduría – significa también reconquistar el acceso a la cuestiones más básicas de la política; acceso que la excesiva ‘tecnificación’ traída por la ciencia política positivista ha dificultado.

Ahora bien, de estas dos dimensiones de la política – que hemos denominado sus aspectos ‘transcendente’ y ‘contingente’ – la ciencia clásica era bien consciente y, de hecho, tanto Strauss cuanto Voegelin han dirigido su mirada hacia allí en búsqueda de inspiración. Sin embargo, la tradición de la retórica resulta ser una perspectiva fundamental en el marco de esta concepción clásica para tener una representación más completa del significado concreto de la interacción entre ambas. Porque es en sus textos que se hallan algunos de los análisis más profundos y articulados de cómo convicciones profundamente arraigadas, que sin embargo huyen de una plena comprensión y articulación lingüística al involucrar los principios últimos de la vida en común (la dimensión ‘transcendente’), pueden y deben convivir en el fluir constante del acontecer político (la dimensión ‘contingente’).

La *Retórica* de Aristóteles, por ejemplo, aunque haya sido generalmente considerada una obra menor por los estudiosos de este autor, constituye una parte sustancial de su filosofía práctica, complementaria a sus escritos sobre política y ética, tal como lo han demostrado pensadores como Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Es en este texto que se propone el estudio de aspectos fundamentales de la vida práctica, como el papel de la esfera emotiva en las relaciones humanas – el aspecto del *pathos* –, a través de una especie de fenomenología hermenéutica de sus manifestaciones cotidianas; o la correcta relación que el *pathos* debe establecer con el *logos* y el *ethos* en las argumentaciones retóricas, aquellas sobre los asuntos de la vida cotidiana, para no caer en la demagogia; o la forma ‘probabilística’ (relacionada al *eikos*, lo probable) que este tipo de discursos asume a causa de la contingencia de los asuntos humanos (la forma del silogismo verosímil, el *enthymeme*); o, relacionado a esto, la relevancia del contexto y del momento específico (el *kairos*, algo que ya Platón había tratado en el *Fedro*) en la construcción de un discurso de este tipo. En síntesis, es en la

Retórica que se halla una parte sustancial de la lectura aristotélica del ámbito contingente de las cosas que no son por necesidad, sino que dependen del arbitrio humano; una obra que, por ello, debe ser leída siempre junto a la *Política* y la *Ética*.

Sucesivamente, con la obras de retórica de Cicerón y sobre todo de Quintiliano tendremos otra fundamental aportación en el sentido aquí apuntado de una filosofía práctica. La extraordinaria representación del proceso formativo de un orador en un texto como la *Institutio Oratoria*, junto con la visión antropológica que yace detrás de ello, constituye, en nuestra opinión, quizás la contribución más original e importante al pensamiento político de esta tradición. Porque si la política es una actividad marcada inexorablemente por la inestabilidad, la mutabilidad, y la imprevisibilidad, a causa de la interacción que en ella se da entre la dimensión ‘contingente’ y ‘transcendente’, entonces estos autores nos han ayudado a comprender cómo el afianzamiento de las capacidades naturales del juicio, de la sensibilidad y de la inteligencia, mediante la práctica política y la educación, es un paso imprescindible para gobernarla. A diferencia de otros pensadores políticos, de hecho, los autores de la tradición retórica a los cuales hemos hecho referencia eran conscientes de la inexistencia en política de verdades absolutas sobre las que apoyarse y, sobre todo, de que cada intento de imponerle estandartes absolutos desde otros ámbitos para remediar tal situación de desamparo acabaría corrompiendo inevitablemente su naturaleza. Por eso, ellos plantearon la necesidad de que quien participase en la vida política emprendiera un largo y arduo proceso formativo a través del cual afianzar las capacidades necesarias para gobernar en esta precariedad.

Ciertamente, como ha dicho Leo Strauss, la *paideia* como respuesta principal al problema de la política es un legado del pensamiento político antiguo en su conjunto y, por lo tanto, la retórica no puede reclamar alguna originalidad particular en este sentido. Sin embargo, es un mérito suyo haber desarrollado una idea de este recorrido formativo más en sintonía con las características concretas de la actividad política. Tanto la filosofía como la retórica entendían la educación como un proceso de auténtico aprendizaje basado en la comprensión. Sin embargo, la educación era para la filosofía un proceso de adiestramiento a la libre investigación centrado en el arte de la dialéctica, concebido para fortalecer las capacidades racionales y analíticas para la contemplación de las verdades metafísicas; mientras que para la retórica era un itinerario en el cual un individuo tenía que fortalecer todas sus capacidades intelectuales, emotivas y caracteriales, a través un curriculum

multidisciplinar, centrado alrededor de un núcleo de disciplinas humanísticas, y el ejercicio continuo, de manera tal de no encontrarse desprovisto frente a la riqueza de las experiencias que encontraría en la vida política.

Una de las cosas más importantes que las tragedias del totalitarismo del siglo XX nos han enseñado es en qué medida la resistencia de las convenciones éticas y legales puede resultar frágil frente a la tendencia de los seres humanos a cometer el mal, y cuán necesaria es la capacidad de los ciudadanos de deliberar, pensar y juzgar políticamente. Esta es la lección que más que cualquier otro teórico político nos ha hecho comprender Hannah Arendt, una autora que, como hemos dicho, representa probablemente el mejor ejemplo de lo que entendemos cuando hablamos de una teoría política con una sensibilidad retórica. Porque, a pesar del hecho de no haber nunca mencionado la retórica entre sus principales preocupaciones, resulta sorprendente la coincidencia entre ella y los pensadores de la tradición retórica en este aspecto. Una coincidencia que, sin embargo, puede ser entendida sólo en un cuadro más general constituido por una común sensibilidad hacia lo ‘político’, a partir de la dignidad que se atribuye a este ámbito del quehacer humano y de la atención que se presta a la ‘concreción’ de sus problemáticas.

En conclusión, creemos haber mostrado que reintroducir una ‘perspectiva retórica’ en el seno de la teoría política permite abrir líneas de investigación originales y de gran interés. En nuestro trabajo, tras haber delineado los rasgos fundamentales de aquello que entendemos como una ‘perspectiva retórica’, nos hemos concentrado sobre algunos autores contemporáneos - ya auténticos clásicos del pensamiento político - cuya visión de la política permite establecer un diálogo particularmente fructífero con ciertos pensadores de esta tradición. Sin embargo, considerando la generalidad de las temáticas involucradas, quedan aún muchas cuestiones por investigar desde esta perspectiva, tanto en lo que atañe a la retórica del pasado, como a su papel en la teoría política actual. Nuestra esperanza es haber aportado con este trabajo una contribución, aunque sea modesta, a lo que Hans-Georg Gadamer ha definido recientemente como uno de los desafíos más importantes para las humanidades de cara al futuro: dar nueva vida al significado antiguo de la retórica.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrián, L., "Petrus Ramus y el ocaso de la retórica cívica", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 13, no. 43 (2008), pp. 11-32.
- Agamben, G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995.
- Águila, R. d., *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000.
- _____, *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- _____, *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus, 2008.
- Águila, R. d., e Chaparro, S., *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Alonso, V., *Una ciudadanía retórica y democrática. Salidas a la crisis de la teoría política*, Tesis doctoral, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- _____, "Giambattista Vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 21/22 (2008), pp. 15-39.
- _____, "Marco Fabio Quintiliano y la retórica democrática", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 13, no. 43 (2008), pp. 49-66.
- Archibugi, D., y M.-K. Archibugi (eds.), *Debating Cosmopolitics*, Londres y Nueva York, VERSO, 2003.
- Arendt, H., "The Origins of Totalitarianism: A Reply", *Review of Politics*, vol. 15 (1953), pp. 76-84.
- _____, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958.
- _____, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Meridian Books, 1958.
- _____, *Between Past and Future*, Nueva York, The Viking Press, 1961.
- _____, *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, 1968.

- _____, *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1971.
- _____, *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics and Revolution*, Nueva York, Harcourt, 1972.
- _____, *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, 1978.
- _____, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- _____, "Philosophy and Politics", *Social Research*, vol. 57, no. 1 (1990), pp. 73-103.
- _____, "Understanding and Politics", in *Essays in Understanding, 1930-1954*, J. Kohn (ed.), Nueva York, Harcourt, 1994.
- _____, "What Remains? The Language Remains", en *Essays in Understanding*.
- _____, *¿Qué es la política?*, R. S. Carbó (trad.), Barcelona, Paidós, 1997.
- _____, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- _____, "Truth and Politics", en *The Portable Hannah Arendt*, P. Baehr (ed.), Nueva York, Penguin Books, 2000.
- _____, "Thinking and Moral Considerations", en *Responsibility and Judgment*, J. Kohn (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2003.
- _____, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, P. Bernardini (trad.), Milán, Feltrinelli, 2004.
- _____, "Epilogue", en *The Promise of Politics*, J. Kohn (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2005.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, H. G. Apostle (trad.), Boston, Reidel, 1980.
- _____, *On the soul (De anima) (With commentary and glossary by H. G. Apostle)*, Grinnell, Peripatetic Press, 1981.
- _____, "Poetics", *The Rhetoric and the Poetic of Aristotle*, W. R. Roberts y I. Bywater (ed. y trad.), Nueva York, Modern Library, 1984.
- _____, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse (Newly translated, with Introduction, Notes, and Appendices by G. A. Kennedy)*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- _____, *Politics*, C. D. C. Reeve (trad.), Indianapolis, Hackett, 1998.
- Arthos, J., "A Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 40, no. 2 (2007), pp. 189-200.
- _____, "The Hermeneutic Version of the Rhetorical Turn, or Heidegger and Gadamer in the Recuperation of a Humanist Rhetoric", *Philosophy Today*, vol. 51 (2007), pp. 70-81.

- _____, "Gadamer's Rhetorical Imaginary ", *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 38, no. 2 (2008), pp. 171-197.
- Aubenque, P., *La Prudence chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1963.
- Badillo O'Farrell, P., "Scienza Nuova y The New Science of Politics. Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 7-8 (1997), pp. 49-58.
- _____, "Una lectura complementaria en torno a la incidencia viquiana en la obra de Eric Voegelin", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 9/10 (1998), pp. 309-317.
- Ballacci, G., "Giambattista Vico y Eric Voegelin: fundamentos y lenguaje simbólico", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 13, no. 43 (2009), pp. 119-134.
- Baracchi, C., *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, Blooming e Indianapolis, Indiana University Press, 2002.
- _____, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Barilli, R., *Rhetoric*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- Barker, E. S., *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, Londres, Methuen and Co., 1967.
- Battistini, A., "Introduzione", en M. Mooney, *Vico e la tradizione della retorica*, Boloña, Il Mulino, 1991.
- _____, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milán, Guerini e Associati, 1995.
- _____, "Un poeta «doctísimo de las antigüedades heroicas». El rol de Virgilio en el pensamiento de G. B. Vico", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 5-6 (1995-1996), pp. 11-25.
- _____, "The Idea of Totality in Vico", *New Vico Studies*, vol. 15 (1997), pp. 36-46.
- _____, "Vico, filósofo del alba. La teoría antropológica de los orígenes", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 9/10 (1998), pp. 283-292.
- Behnegar, N., "The Intellectual Legacy of Leo Strauss (1899 – 1973)", *Annual Review of Political Science*, vol. 2 (1999), pp. 95-116.
- _____, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Beiner, R., "Interpretative Essay: Hannah Arendt on Judging", en H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*.
- _____, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", *Political Theory*, vol. 18, no. 2 (1990), pp. 238-254.

- _____, "Rereading 'Truth and Politics'", *Philosophy Social Criticism*, vol. 34, no. 1-2 (2008), pp. 123-136.
- Beiner, R., y J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2001.
- Beitz, C., *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979.
- Benardete, S., "Leo Strauss' 'The City and Man'", *Political Science Reviewer*, vol. 8 (1978), pp. 1-20.
- _____, *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2003.
- Berlin, I., "The First and the Last", *New York Review of Books*, vol. 45, no. 8 (1998), pp. 53-60.
- Berlin, I., *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, H. Hardy (ed.), Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.
- Bernard-Donals, M., y R. R. Glejzer (eds.), *Rhetoric in an Antifoundational World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998.
- Bernstein, R. J., "From Hermeneutics to Praxis ", *The Review of Metaphysics*, vol. 35, no. 4 (1982), pp. 823-845.
- _____, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
- _____, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Oxford, Polity Press, 1996.
- _____, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Cambridge (UK) y Malden (Mass.), Polity Press, 2002.
- Bloom, A., "Interpretative Essay", en Plato, *The Republic of Plato (Translated, with Notes, an Interpretative Essay, and a New Introduction by Allan Bloom)*, Nueva York, Basic Books, 1991.
- Bolgar, R. R., *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- Borges, J. L., *El otro, el mismo*, 1964. Texto disponible en la siguiente dirección:
<http://www.literatura.us/borges/elotro.html>

- Brisson, L., *Plato the Myth Maker*, G. Naddaf (trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Brunschwig, J., "Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*", en D. J. Furley y A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- Burke, K., *A Grammar of Motives*, Nueva York, Prentice-Hall, 1945.
- Bussanich, J., "Eric Voegelin's Philosophy of Myth", *The European Legacy*, vol. 12, no. 2 (2007), pp. 187-198.
- Campbell, D., y M. J. Shapiro (eds.), *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Camporeale, S., *Lorenzo Valla. Umanesimo e Teologia*, Florencia, Istituto Palazzo Strozzi, 1972.
- Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Caporali, R., "Vico in Voegelin", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, vol. 20 (1990), pp. 195-199.
- Casanova, J. A. M., "¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 189-194.
- , "Nihilismo y metáfora. La fabula imaginera de Vico y Nietzsche", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 5/6 (1995-1996), pp. 83-104.
- Cavaliere, R. V., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Nápoles, Guida, 2005.
- Cavarero, A., "Politicizing Theory", *Political Theory*, vol. 30, no. 4 (2002), pp. 506-532.
- Cervantes, M. d., *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Vol. II (2 vol.) Madrid, Castalia, 1982.
- Cesare, D. D., "Parola, lògos, dabar: Linguaggio e verità nella filosofia di Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, vol. 22-23 (1992-93), pp. 251-287.
- Chacón, R., *German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss*, PhD Thesis, Department of Political Science, New School for Social Research, 2009.
- Chiba, S., "Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship", *The Review of Politics*, vol. 57, no. 3 (1995), pp. 505-535.

- Cicero. "De Re Publica (On the Republic)", en *De Re Publica (On the Republic) & De Legibus (On the Laws)*, C. W. Keyes (ed. y trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1928.
- _____, "Brutus", en *Brutus, Orator*, G. L. Hendrickson y H. M. Hubbell (ed. y trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1934.
- _____, "Orator", en *Brutus, Orator*.
- _____, *De Officiis*, W. Millis (trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1938.
- _____, "De Inventione", en *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*, M. Hubbell (trad. y ed.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1949.
- _____, "Topica", en *De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica*.
- _____, *De Oratore*, E. W. Sutton y H. Rackham (trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1942.
- Charland, M. R., "The Incommensurability Thesis and the Status of Knowledge", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 36, no. 3 (2003), pp. 248-263
- Clay, J. S., "The Real Leo Strauss", *The New York Times*, (June 7, 2003).
- Coetzee, J. M., *Disgrace*, Nueva York, Penguin Books, 1999.
- Cole, T., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.
- Connolly, J., *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2007.
- Connolly, W. E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- _____, "Suffering, Justice, and the Politics of Becoming", en D. Campbell y M. J. Shapiro (eds.), *Moral Spaces*.
- Cooper, B., *Eric Voegelin: and the Foundations of Modern Political Science*, Columbia y Londres, University of Missouri Press, 1999.
- Costa, G., *Vico e l'Europa. Contro la "boria delle nazioni"*, Milán, Guerini e Associati, 1996.
- Dallmayr, F., *Margins of Political Discourse*, Albany, NY, State University of New York Press, 1989.

- Damiani, A., "Teoria y praxis en *De nostri temporis studiorum ratione*", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 53-66.
- , "Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 15-16 (2003), pp. 31-47.
- Dascal, M., y A. G. Gross, "The Conceptual Unity of Aristotle's Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 34, no. 4 (2001), pp. 275-291.
- Davey, N., *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, NY, State University of New York Press, 2006.
- De Mauro, T., "From Rhetoric to Linguistic Historicism", en G. Tagliacozzo y H. V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore, John Hopkins University, 1976.
- De Meyer, L., *Vers l'invention de la rhétorique une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997.
- Del Caro, A., "Nietzsche's Rhetoric on the Grounds of Philology and Hermeneutics", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 37, no. 2 (2004), pp. 101-122.
- Derrida, J., "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History*, vol. 6, no. 1 (1974), pp. 5-74.
- , *Politiques de l'amitié*, París, Galiléa, 1994.
- , *Espectros de Marx*, J. M. Alarcón y C. de Peretti (trad.), Madrid, Trotta, 1995.
- , *Writing and Difference*, A. Bass (trad.), Londres, Routledge, 2004.
- Derrida, J., y H.-G. Gadamer, *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, NY, State University of New York Press, 1989.
- Descartes, R., "Discours de la méthode", en *Œuvres et Lettres*, A. Bridoux (ed.), Gallimard, París, 1953.
- Deutsch, K. L., "Interwar German-Speaking Emigres and American Political Thought: Strauss, Voegelin, and Arendt", *Political Science Reviewer*, vol. 29 (2000), pp. 296-330.
- Dodds, R. E., "Commentary", en Plato, *Gorgias (A Revised Text with Introduction and Commentary by R. E. Dodds)*, Oxford, Clarendon, 1990.
- Drury, S. B., *Leo Strauss and the American Right*, Basingstoke y Nueva York, Macmillan, 1999.
- , *The Political Ideas of Leo Strauss (Updated Edition)*, Basingstoke y Nueva York, Macmillan, 2005.
- Düring, I., *Aristotele*, P. Donini (trad.), Milán, Mursia, 1976.

- Eagleton, T., "A Short History of Rhetoric", en M. Bernard-Donals y R. R. Glejzer (eds.), *Rhetoric in an Antifoundational World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998.
- Eden, K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy & its Humanist Reception*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1997.
- Elden, S., "Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 38, no. 4 (2005), pp. 281-301.
- Entralgo, P. L., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2005.
- Esiodo, *Teogonia (Testo greco a fronte)*, G. Arrighetti (trad.), Milán, Rizzoli, 1984.
- Esposito, R., *Nove pensieri sulla politica*, Boloña, Il Mulino, 1993.
- Fabiani, P., "La persuasión desde las *Institutiones Oratoriae* a la *Scienza Nuova*", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 7-8 (1997), pp. 59-73.
- Fantham, E., "The Concept of Nature and Human Nature in Quintilian's Psychology and Theory of Instruction", *Rhetorica*, vol. 13, no. 2 (1995), pp. 125-136.
- _____, *The Roman World of Cicero's De oratore*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Farr, J., "The New Science of Politics ", en T. Ball y R. Bellamy (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Farrell, T. B., "Practicing the Arts of Rhetoric: Tradition and Invention", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 24, no. 3 (1991), pp. 183-212.
- Fish, S., "Rhetoric", en M. Bernard-Donals y R. R. Glejzer (eds.), *Rhetoric in an Antifoundational World*.
- Fontana, B., "Reason and Politics: Philosophy Confronts the People", *Boundary 2*, vol. 33, no. 1 (2006), pp. 7-35.
- Fortenbaugh, W. W., *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden, Brill, 2006.
- Fortenbaugh, W. W., y D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1994.
- _____, "Preface", en W. W. Fortenbaugh y D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*.
- Foucault, M., "Qu'est-ce que les Lumières?", *Magazine littéraire*, vol. 309 (1983), pp. 679-688.

- _____, "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung", *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 82, no. 2 (1990), pp. 35-63.
- Frost, M., *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Fumaroli, M., *L'Age de l'éloquence rhétorique et "res literaria", de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, París, Albin Michel, 1980.
- Fussi, A., "Why Is the Gorgias so Bitter?", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 33, no. 1 (2000), pp. 39-58.
- Gadamer, H.-G., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, P. Christopher Smith (trad.), New Haven, Yale University Press, 1980.
- _____, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the "Philebus"*, R. M. Wallace (trad.), New Haven, Yale University Press, 1991.
- _____, *Truth and Method (Second, Revised Edition)*, J. Weinsheimer y D. G. Marshall (trad.), Londres y Nueva York, Continuum, 1993.
- _____, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1977)", en *Verdad y Método II*, M. Olasagasti (trad.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.
- _____, "La universalidad del problema hermenéutico (1966)", en *Verdad y Método II*.
- _____, "¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica (1976)", en *Verdad y Método II*.
- _____, "Retórica y hermenéutica (1976)", en *Verdad y Método II*.
- _____, "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I (1967)", en *Verdad y método II*.
- _____, "Aristotle and the Ethic of Imperatives", en R. C. Bartlett y S. D. Collins (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, NY, State University of New York Press, 1999.
- _____, "La verdad en la ciencias del espíritu (1953)", en *Verdad y Método II*.
- _____, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, R. E. Palmer (ed. y trad.), Evanston, IL, Northwestern University Press, 2007.
- Gadamer, H.-G., y R. Dottori, *A Century of Philosophy*, Nueva York, Continuum, 2004.
- Galli, C., "Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Hobbes. Tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità", en G. Duso (ed.), *Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milán, Franco Angeli, 1988.

- Gaonkar, D. P., "Rhetoric and Its Double: Reflections on the Rhetorical Turn in the Human Sciences", en J. L. Lucaites, C. M. Condit y S. Caudill (eds.), *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader*, Nueva York y Londres, The Guilford Press, 1999.
- _____, "Introduction: Contingency and Probability", en W. Jost y W. Olmsted (eds.), *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Malden, MA, Blackwell 2004.
- García, E., *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- Garin, E., *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1965.
- _____, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1965.
- _____, "Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento", en A. Battistini (ed.), *Vico oggi*, Roma, Armando Editore, 1979.
- Garsten, B., *Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2006.
- Garver, E., *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
- _____, *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Gómez, F. N., "Discurso lógico y discurso retórico. Historia de un problema, ¿o problema de una historia?", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 15-16 (1992-1993), pp. 121-150.
- Gonzalez, F. J., "The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer", en S. Ahbel-Rappe y R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford, Blackwell, 2006.
- Graf Kielmansegg, P., H. Mewes y E. Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Grassi, E., *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1980.
- _____, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*, Binghamton, NY, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1983.
- _____, *Renaissance Humanism: Studies in Philosophy and Poetics*, Binghamton, NY, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1988.
- _____, *La metafora inaudita*, Palermo, Aesthetica, 1990.
- _____, *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, P. Lang, 1990.
- _____, *Vico e l'Umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992.

- _____, *La filosofía del humanismo. Preminencia de la palabra*, Jorge Navarro Pérez (trad.), Rubí (Barcelona), Anthropos, 1993.
- _____, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, Nápoles, La città del sole, 1999.
- _____, "El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 13-14 (2001-2002), pp. 19-46.
- Grimaldi, W. M. A., "Rhetoric and the Philosophy of Aristotle", *The Classical Journal*, vol. 53, no. 8 (1958), pp. 371-375.
- _____, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972.
- _____, *Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*, Nueva York, Fordham University Press, 1980.
- _____, *Aristotle, Rhetoric II: A Commentary*, Nueva York, Fordham University Press, 1988.
- Gross, A. G., y W. M. Keith, *Rhetorical Hermeneutics: Invention and Interpretation in the Age of Science*, Albany, NY, State University of New York Press, 1997.
- Gross, D. M., "Introduction", en D. M. Gross y A. Kemmann (eds.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany, NY, State University of New York Press, 2005.
- Gross, D. M., y A. Kemmann (eds.), *Heidegger and Rhetoric*.
- Gunnell, J. G., *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Lanham, MD, University Press of America, 1979.
- _____, *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Habermas, J., "The Hermeneutic Claim to Universality", en J. Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, Londres y Boston, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- _____, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, F. G. Lawrence (trad.), Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987.
- Halliwell, S., "Popular Morality, Philosophical Ethics, and the Rhetoric", en D. J. Furley y A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- Halverson, J., "Havelock on Greek Orality and Literacy", *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, no. 1 (1992), pp. 148-163.
- Hammer, D., "Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory", *Political Theory*, vol. 30, no. 1 (2002), pp. 124-149.

- Hankins, J., "Introduction", en J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Hansen, P. B., *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Hatab, L. J., *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*, La Salle, IL, Open Court, 1990.
- Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Oxford, Blackwell, 1963.
- Heidegger, M., *What Is Called Thinking?*, F. D. Wieck y J. G. Gray (trad.), Nueva York, Harper & Row, 1968.
- _____, *Being and Time*, J. Macquarrie y E. S. Robinson (trad.), Oxford, Blackwell, 1973.
- _____, "Letter on Humanism", en *Basic Writings*, D. F. Krell (ed. y trad.), Nueva York, Harper and Row, 1977.
- _____, *Plato's Sophist*, R. Rojcewicz y A. Schuwer (trad.), Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Held, D., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- Henningsen, M., "Editor's Introduction", en E. Voegelin, *Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, M. Henningsen (ed.), Columbia y Londres, University of Missouri Press, 2000.
- Hetzl, A., "Rhetorical Acosmism and Radical Democracy", ponencia presentada en la *International Conference "Rhetoric, Politics, Ethics"*, Ghent University, (April 21-23, 2005).
- Hinchman, S. K., "Common Sense & Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt", *Polity*, vol. 17, no. 2 (1984), pp. 317-339.
- Hobbs, C., *Rhetoric on the Margins of Modernity: Vico, Condillac, Monboddo*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2002.
- Horkheimer, M., y T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, G. S. Noerr (ed.) y E. Jephcott (trad.), Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Hughes, G., *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, Columbia y Londres, University of Missouri Press, 1993.
- Hyde, M. J., y W. Jost (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*, New Haven y Londres, Yale University Place, 1997.
- Ijsseling, S., *Rhetoric and Philosophy in Conflict: An Historical Survey*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

- Irwin, T. H., "Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*", en A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley y Londres, University of California Press, 1996.
- Isocrate, "Antidosis", en *Isocrates in Three Volumes, Vol. II*, G. Norlin (trad. y ed.), Londres, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1962.
- Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture, Vol. 3: The Conflict of Cultural Ideas in the Age of Plato*, G. Highet (trad.), Oxford, Basil Blackwell, 1945.
- _____, *Paideia: The Ideals of Greek Culture, Vol. 2: In Search of the Divine Centre*, G. Highet (trad.), Oxford, Blackwell, 1944.
- James, W., *The Principles of Psychology*, Nueva York, H. Holt and Company, 1890.
- Jermann, C., "La ricezione di Vico in Gadamer", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, vol. 22-23 (1992/1993), pp. 325-344.
- Kafka, F., *Lettere a Milena*, F. Masini (ed. y trad.), Milán, Mondadori, 1966.
- Kastely, J., "In Defense of Plato's *Gorgias*", *PMLA*, vol. 106, no. 1 (1991), pp. 96-109.
- _____, *Rethinking the Rhetorical Tradition: From Plato to Postmodernism*, New Haven, Yale University Press, 1997.
- Kateb, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Robertson, 1984.
- Katula, R. A., "Quintilian Art of Emotional Appeal", *Rhetoric Review*, vol. 22, no. 1 (2003), pp. 5-15.
- Kelsen, H., *A New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics". A Contribution to the Critique of Ideology*, E. Arnold (ed.), Fráncfort y Lancaster, Ontos Verlag, 2004.
- Kennedy, G., *Art of Persuasion in Greece*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1965.
- _____, *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C.-A.D. 300*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1972.
- _____, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.
- _____, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983.
- _____, "Prooemion", en Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*.
- _____, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- _____, "Peripatetic Rhetoric as It Appears (and Disappears) in Quintilian", en W. W. Fortenbaugh y D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*.

- Keulman, K., *The Balance of Consciousness: Eric Voegelin's Political Theory*, University Park y Londres, Pennsylvania State University Press, 1990.
- Kohn, J. "Evil: The Crime against Humanity", en *Three Essays: The Role of Experience in Hannah Arendt's Political Thought*, de los Hannah Arendt Papers at the Library of the Congress: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essayc1.html>.
- _____, "Introduction", en H. Arendt, *The Promise of Politics*.
- Kraye, J., "Moral philosophy", en C. B. Schmitt, Q. Skinner y E. Kessler (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought and Its Sources*, M. Mooney (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 1979.
- _____, "Humanism", en C. B. Schmitt, Q. Skinner y E. Kessler (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*.
- Kristeva, J., "Hannah Arendt or Refoundation as Survival", discurso leído en ocasión de la entrega del *Hannah Arendt Prize for Political Thought*, Bremen (December 15-16, 2006): http://www.kristeva.fr/Arendt_en.html
- Lampert, L., *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Lane, M., "Positivism: Reactions and Developments", en T. Ball y R. Bellamy (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*.
- Laslett, P., W. G. Runciman y Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society (Second Series)*, Oxford, Blackwell, 1962.
- Leff, M., "Commonplaces and Argumentation in Cicero and Quintilian", *Argumentation*, vol. 10 (1996), pp. 445-452.
- Levi, P., "Se questo è un uomo", en *Se questo è un uomo. La tregua*, Turín, Einaudi, 1989.
- Lilla, M., *G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.
- Linklater, A., *The Transformation of Political Community*, Cambridge, Polity, 1998.
- López, G. M.-A., "La crítica de Vico a Descartes", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 2 (1992), pp. 52-63.
- Lord, C., "The Intention of Aristotle's 'Rhetoric'", *Hermes*, vol. 109, no. 3 (1981), pp. 326-339.
- Luban, D., "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory", *Social Research*, vol. 50, no. 1 (1983), pp. 215-248.

- Luft, S. R., *Vico's Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981.
- Marassi, M., "Ernesto Grassi y su asidua lectura de Vico", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 13-14 (2001-2002), pp. 55-69.
- Masaracchia, A., *Isocrate. Retorica e politica*, Roma, GEI, 1995.
- Mazzotta, G., *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999.
- McAdon, B., "Rhetoric is a Counterpart of Dialectic", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 34, no. 2 (2001), pp. 113-150.
- McAllister, T. V., *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence, University Press of Kansas, 1996.
- McCoy, M., *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- McKeon, R. P., "Rhetoric in the Middle Age", en R. Crane (ed.), *Critics and Criticism: Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- Mendelson, J., "The Habermas-Gadamer Debate", *New German Critique*, vol. 18 (1979), pp. 44-73.
- Miner, R. C., "Verum-factum and Practical Wisdom in the Early Writings of Giambattista Vico", *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, no. 1 (1998), pp. 53-73.
- , *Vico: Genealogist of Modernity*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002.
- Monfasani, J., "Humanism and Rhetoric", en A. Rabil jr. (ed.), *Humanism in the Disciplines, Vol. 3, de Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988.
- Montefusco, L. C., "Aristotle and Cicero on the *officia oratoris*", en W. W. Fortenbaugh y D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*,
- Mooney, M., *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985.
- Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Moulakis, A., "Leo Strauss and Eric Voegelin on Machiavelli", *European Journal of Political Theory*, vol. 4, no. 3 (2005), pp. 249-262.

- Murphy, J. J., *Rhetoric in the Middle Ages: A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Tempe, AZ, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001.
- Naddaf, G., "Translator's Introduction", en L. Brisson, *Plato the Myth Maker*.
- Najemy, J. M., "Civic Humanism and Florentine Politics", en J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*.
- Natali, C., "La 'Retorica' di Aristotele negli studi europei più recenti", en W. W. Fortenbaugh y D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*.
- Nietzsche, F., "Socrates y la tragedia", en *Escritos póstumos 1870-1871*, A. Sánchez Pascual (trad. y ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- , *The Gay Science (with a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs)*, B. Williams (ed.), J. Nauckhoff y A. Del Caro (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Nightingale, A. W., *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Nussbaum, M., "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", en A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*.
- O'Sullivan, N., "Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society", en A. d. Crespigny y K. Minogue (eds.), *Contemporary Political Philosophers*, Nueva York, Dodds, 1975.
- Ong, W. J., *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958.
- , *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Londres, Routledge, 1982.
- Palmer, R. E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.
- Pangle, T., "Introduction", en L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- , "Introduction", en L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, T. Pangle (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1989.

- _____, "On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin", en K. L. Deutsch y W. Nöcgerski (eds.), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Boston y Londres, Rowman & Littlefield Publishers, 1994.
- _____, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006.
- Passerin d'Entrèves, M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994.
- Perkinson, J., "Vico and the Methods of Study of Our Time", en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. P. Verene (eds.), *Vico and Contemporary Thought*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1979.
- Pessoa, F., *Livro do Desassossego*, San Pablo, Companhia das Letras, 1997.
- Pinter, H., "Art, Truth & Politics", *Nobel Prize Lecture*, (December 7, 2005): http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2005/pinter-lecture-e.html.
- Piovani, P., "Vico without Hegel", en G. Tagliacozzo y H. V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*.
- Pippin, R., "The Unavailability of the Ordinary: Strauss on the Philosophical Fate of Modernity", *Political Theory*, vol. 31, no. 3 (2003), pp. 335-358.
- Plato, *Gorgias*, T. Irwin (trad.), Oxford, Clarendon Press, 1979.
- _____, *The Republic of Plato (Translated, with Notes, an Interpretative Essay, and a New Introduction by Allan Bloom)*.
- _____, *Phaedrus*, C. Rowe (trad.), Warminster, Aris & Phillips, 1986.
- Pogge, T., *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity, 2002.
- Pons, A., "Vico between the ancients and the moderns.", *New Vico Studies*, vol. 11 (1993), pp. 13-23.
- _____, "Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 13-14 (2001-2002), pp. 47-53.
- Pujante, D., *El hijo de la persuasión. Quintiliano y el estatuto retórico*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999.
- Quintilian, *Institutio Oratoria*, H. E. Butler (trad.), Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1920-22.
- Ramírez, J. L., "El retorno de la retórica", *Foro Interno*, vol. 1 (2001), pp. 65-73.

- , "El significado del silencio y el silencio del significado", en C. Castilla del Pino (ed.), *El silencio*, Alianza, Madrid, 2001.
- Ranieri, J. J., *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia y Londres, University of Missouri Press, 1995.
- Rawls, J., *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.
- Rebollo, M. J., "Vico: la permanente educabilidad", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 9-10 (1998), pp. 163-174.
- Rice, E. F., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958.
- Ricœur, P., *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975.
- Robertson, N., "Leo Strauss's Platonism", *Animus*, vol. 4 (1999), pp. 34-43.
- Roiz, J., *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, Madrid, Trotta, 1992.
- , *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid, Foro Interno, 2003.
- , "Introducción", en S. Wolin, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, J. Roiz y V. Alonso (trad.), Madrid, Foro Interno, 2005.
- , "Maimónides y la teoría política dialéctica", *Foro Interno*, vol. 6 (2006), pp. 11-38.
- , *Teoría política en el sur de Europa. Sociedad vigilante y mundo judío*, Madrid, Editorial Complutense, 2008.
- Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*.
- Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- , *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- , "Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", en R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*.
- , "The Contingency of Language", en M. Bernard-Donals y R. R. Glejzer (eds.), *Rhetoric in an Antifoundational World*.
- Said, E. W., *Beginnings: Intention and Method*, Nueva York, Basic Books, 1975.
- Sallis, J., *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- Sandoz, E., *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Baton Rouge y Londres, Louisiana State University Press, 1981.

- Schaeffer, J. D., *Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Durham, Duke University Press, 1990.
- Schiappa, E., "Did Plato Coin Rhetorike?", *The American Journal of Philology*, vol. 111, no. 4 (1990), pp. 457-470.
- , *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1999.
- Schram, G. N., "Strauss and Voegelin on Machiavelli and Modernity", *Modern Age*, vol. 31, no. 3/4 (1987), pp. 261-266.
- Schrift, A. D., Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 23, no. 3 (1985), pp. 371-395.
- Scult, A., "Aristotle's Rhetoric as Ontology: A Heideggerian Reading", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 32, no. 2 (1999), pp. 146-159.
- Seigel, J., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1968.
- Sevilla, J. M., *Giambattista Vico. Metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.
- , "Universales poéticos, fantasía y racionalidad", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 67-113.
- , "En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 4 (1994), pp. 53-72.
- Shapcott, R., *Justice, Community, and Dialogue in International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Sheppard, E. R., *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*, Waltham (Mass.) y Hanover, Brandeis University Press y University Press of New England, 2006.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- , *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

- Smith, P. C., "Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory", en H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991.
- Smith, S. B., "'Destruktion' or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, vol. 51, no. 2 (1997), pp. 345-377.
- _____, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- _____, "Drury's Strauss and Mine", *Political Theory*, vol. 35, no. 1 (2007), pp. 68-72.
- Stauffer, D., *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- _____, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, Albany, NY, State University of New York, 1956.
- _____, "Introduction", en L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally & Company, 1963.
- _____, "Plato", en L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*.
- _____, *The City and Man*, Chicago, Rand McNally & Company, 1964.
- _____, *On Tyranny (Revised and Enlarged)*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- _____, "Restatement on Xenophon's Hiero", en *On Tyranny*.
- _____, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- _____, *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York, Schocken Books, 1982.
- _____, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- _____, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- _____, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- _____, "An Epilogue", en *Liberalism, Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- _____, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, T. Pangle (ed.).
- _____, "Preface to Spinoza's Critique of Religion", en *Liberalism, Ancient and Modern*.
- _____, "Progress or Return?", en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*.
- _____, "Social Science and Humanism", en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*.

- _____, "The Problem of Socrates: Five Lectures", en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*.
- _____, "The Three Waves of Modernity", en *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, H. Giddin (ed.), Detroit, Wayne State University Press, 1989.
- _____, "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 23, no. 2 (1996), pp. 127-207.
- _____, "La crise de notre temps", en *Nihilisme et politique*, O. Sedeyn (trad.), Payot & Rivages, París, 2001.
- Strauss, L., y E. Voegelin, *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964 (Translated and Edited, with an Introduction, by Peter Emberley and Barry Cooper)*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Tagliacozzo, G., "Giambattista Vico: olvido y resurrección", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 115-130.
- Tanguay, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, New Haven, Yale University Press, 2007.
- Téllez, M., "Reinventar la comunidad, interrumpir su mito", *Foro Interno*, vol. 1 (2001), pp. 13-37.
- Tessitore, F., "Sentido común, teología de la historia e historicismo en Giambattista Vico", *Cuadernos sobre Vico*, vol. 21-22 (2008), pp. 111-136.
- Toulmin, S., *Return to Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.
- _____, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, Free Press, 1990.
- Umphrey, S., "Why Politiké Philosophia?", *Man and World*, vol. 17 (1984), pp. 431-452.
- Valesio, P., *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*, Boloña, Il Mulino, 1986.
- Vallespín, F., "Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política, 1*, Madrid, Alianza, 1990.
- _____, "La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin", en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política, 5*, Madrid, Alianza, 1993.
- _____, "Hannah Arendt y el republicanismo", en M. Cruz (ed.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Vasoli, C., "L'humanisme rhétorique en Italie", en M. Fumaroli (eds.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*, París, Presses Universitaires de France, 1999.
- Velkley, R., "On the Roots of Rationalism: Strauss' Natural Right and History as Response to Heidegger", *Review of Politics*, vol. 70 (2008), pp. 245-259.

- Verene, D. P., *Vico's Science of Imagination*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- Vernant, J.-P., *Les Origines de la Pensée Grecque*, París, Presses Universitaires de France, 1962.
- Vickers, B., *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Vico, G., "Autobiografia", en *Opere*, F. Nicolini (ed.), Milán y Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1953.
- _____, "Dell'antichissima sapienza italica", en *Opere*.
- _____, "Della mente eroica", en *Opere*.
- _____, "Filosofia ed eloquenza", en *Opere*.
- _____, "Il metodo degli studi del tempo nostro", en *Opere*.
- _____, "Principi di Scienza Nuova (1744)", en *Opere*.
- _____, "Seconda Risposta", en *Opere*.
- _____, "Vita di Antonio Carafa", en *Scritti Storici*, F. Nicolini (ed.), Nápoles, Giannini Editore, 1980.
- _____, *Obras: Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos, Vol. I*, F. J. Navarro Gómez (ed. y trad.), Rubí (Barcelona), Anthropos, 2002.
- _____, *Obras: Retórica (Instituciones de Oratoria), Vol. II*, F. J. Navarro Gómez (ed. y trad.), Rubí (Barcelona), Anthropos, 2004.
- Villa, D., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.
- _____, "Arendt, Heidegger, and the Tradition", *Social Research*, vol. 74, no. 4 (2007), pp. 983-1002.
- _____, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999.
- Vivian, B., "Style, Rhetoric, and Postmodern Culture", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 35, no. 3 (2002), pp. 223-243.
- Voegelin, E., "Nietzsche, the Crisis and the War", *The Journal of Politics*, vol. 6, no. 2 (1944), pp. 177-212.
- _____, "The Origins of Scientism", *Social Research*, vol. 15 (1948), pp. 462-494.
- _____, "Review of Hannah Arendt 'The Origins of Totalitarianism'" and "Concluding Remark", *Review of Politics*, vol. 15 (1953), pp. 68-76, 84-85.
- _____, *Israel and Revelation (Order and History, Vol. I)*, Baton Rouge, Louisiana State University, 1956

- _____, *Plato and Aristotle (Order and History, Vol. III)*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957.
- _____, "On Readiness to Rational Discourse", en A. Hunold (ed.), *Freedom and Serfdom*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1961.
- _____, *The Ecumenic Age (Order and History, Vol. IV)*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1974.
- _____, *In Search of Order (Order and History, Vol. V)*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987.
- _____, *Selected Correspondence: 1950-1984 (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 30)*, E. Sandoz, G. Weiss y W. Petropulos (eds.), Baton Rouge y Londres, Louisiana State University Press, 1989.
- _____, "Equivalences of Experience and Symbolization in History", en *Published Essays, 1966-1985 (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 12)*, E. Sandoz (ed.), Baton Rouge y Londres, Louisiana State University Press, 1990.
- _____, "Immortality: Experience and Symbol", en *Published Essays, 1966-1985*.
- _____, "On Hegel: A Study in Sorcery", en *Published Essays, 1966-1985*.
- _____, "Reason: The Classic Experience", en *Published Essays, 1966-1985*.
- _____, "The Beginning and the Beyond", en *What Is History? And Other Late Unpublished Writings (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 28)*, T. A. Hollweck y P. Caringella (eds.), Louisiana State University Press, Baton Rouge y Londres, 1990.
- _____, "The Eclipse of Reality", en *What is History? And Other Late Unpublished Writings*.
- _____, *History of Political Ideas, Vol. 4: Renaissance and Reformation (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22)*, D. L. Morse y W. M. Thompson (eds.), Columbia, MO, University of Missouri Press, 1998.
- _____, *History of Political Ideas, Vol. 6: Revolution and the New Science (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 24)*, B. Cooper (ed.), Columbia, MO, University of Missouri Press, 1998.
- _____, "Science, Politics, and Gnosticism", en *Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5)*, M. Henningsen (ed.), Columbia, CO, University of Missouri Press, 2000.
- _____, "The New Science of Politics", en *Modernity Without Restraint*.
- _____, "The Political Religions", en *Modernity Without Restraint*.

- _____, "Anamnesis", en *Anamnesis: On the Theory of History and Politics (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 6)*, D. Walsh (ed.), Columbia, MO, University of Columbia Press, 2002.
- _____, "Foreword", en *Anamnesis*.
- _____, "What Is Political Reality?", en *Anamnesis*.
- _____, "Responses at the Panel Discussion of the 'Beginning of the Beginning'", en *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985 (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 33)*, W. Petropulos y G. Weiss (eds.), Baton Rouge y Londres, Louisiana State University Press, 2003.
- _____, "The Drama of Humanity", en *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*.
- _____, "Autobiographical Reflections", en *Autobiographical Reflections: Revised Edition, with a Voegelin Glossary and Cumulative Index (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 34)*, E. Sandoz (ed.), Baton Rouge y Londres, University of Missouri Press, 2006.
- Walsh, D., "Editor's Introduction", en E. Voegelin, *Anamnesis*.
- Wardy, R., "Might Is the Truth and It Shall Prevail?", en A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*.
- Webb, E., *Eric Voegelin: Philosopher of History*, Seattle, University of Washington Press, 1981.
- _____, "Eric Voegelin and the End of an Era: Differentiation of Consciousness and the Search for the Universal", en S. A. McKnight y G. L. Price (eds.), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, Columbia y Londres, University of Missouri Press, 1997.
- Webb, R., "Imagination and the Arousal of Emotions in Greco-Roman Rhetoric", en S. Morton Braund y C. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- White, H., "The Tropics of History: The Deep Structure of the New Science", en G. Tagliacozzo y D. P. Verene (eds.), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979.
- _____, "What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico", en G. Tagliacozzo y H. V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*.
- Wolin, S. S., "Democracy in the Discourse of Postmodernism", *Social Research*, vol. 57, no. 1 (1990), pp. 5-30.
- _____, *Politics and Vision*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2004.

- _____, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, J. Roiz y V. Alonso (trad.), Madrid, Foro Interno, 2005.
- Wood, N., *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Young, I. M., *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982.
- _____, "Hannah Arendt's Storytelling", en L. P. Hinchman y S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, NY, State University of New York Press, 2006.
- Yunis, H., *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- Zank, M., "Introduction", en M. Zank (ed.), *Leo Strauss: The Early Writings (1921-1932)*, Albany, NY, State University of New York Press, 2002.
- Zerilli, L. M. G., "'We Feel Our Freedom': Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, vol. 33, no. 2 (2005), pp. 158-188.
- Zuckert, C. M., *The Truth about Leo Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.